تحديث التفكير الديني



الحب والإيمان عند سورن كيركگورد

تحرير وتقديم

عبد الجبار الرفاعي









د. عبد الجبار الرفاعي

الحب والإيمان عند سورن كركگورد



د. عبد الجبار الرفاعي

الحب والإيمان

عند سورن كيركگورد



الكتاب: الحب والإيمان عند سورن كيركگورد
تحرير وتقديم: عبد الجبار الرفاعي

عدد الصفحات: 240 صفحة

الترقيم الدولي: 8 - 53 - 6483 - 977 - 978

رقم الإيداع: 2015/21790

الطبعة الأولى: 2016

الناشر:

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center

بغداد - شارع المتنبي
email: qahtanee@gmail.com
www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.



لبنان: بيروت - بئر حسن - سنتر كريستال، الهزيم - الطابق الأول -
هاتف: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة-وسط البلد-19 عبد السلام عارف (البستان سابقا)-الدور 8-شقة 82
هاتف: 0020223921332
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

الحب والايمان عند سورن كيركگورد

سورن كيركگورد
أنتوني ستورم
بورك هوفر
هيرمان ديم
رضا أكبري
سي. ستيفن إيفانز

تحرير وتقديم
د. عبدالجبار الرفاعي







تحديث التفكير الديني

سلسلة بإشراف:

د. عبد الجبار الرفاعي




مكتبة
الفكر
الجديد

المقاربة الوجودية للحب والإيمان
عند سورن كيركگورد 1813 - 1855

كيركگورد خارج الأنساق الفلسفية:

في عام 2013 مرَّ قرنان على ولادة الفيلسوف الدانماركي سورن كيركگورد، الذي ولد في 11/ 11/ 1813، وتقديراً لمكانته وأهمية منجزه اعتبر بلدُه الدانمارك هذه السنة خاصة بالاحتفاء به وإحياء آثاره، كما أقيمت ندوات ومؤتمرات حوله في بلده وبلدان أخرى، ولم تهتم أو لم تتنبّه الجامعات العربية، ومراكز البحوث والدراسات، والدوريات الفكرية والدينية لهذه الذكرى. ما خلا مجلة قضايا إسلامية معاصرة التي خصصت العدد المزدوج 55 - 56 "صيف وخريف 2013"، جريا على تقاليدها؛ بتجاوز تكرار المكررات وشرح الشروح، للاحتفاء بهذا الفيلسوف المختلف، الخارج على الأنساق الفلسفية، واللاهوتي الخارج على دوغمائية الإيمان الكنسي، والأديب الرؤيوي الخارج على صنعة الشعر والفن، والمفكر المتعدد المتنوع الخارج على الموضوعات الجاهزة إلى ما هو مهمل ومنسي، حين تخطى السياق المتوارث للتفكير الفلسفي، الذي اهتم بدراسة الإنسان من الخارج، فتمحورت كتاباته على دراسة الإنسان من الداخل، وطرح قضايا لم يهتم بها التفكير الفلسفي من قبل، مثل: الحب، الإيمان، المفارقة، الضمير، القلق، اليأس، الموت، وغيرها مما يعتمل في أعماق النفس البشرية. واهتم بإثارة الإشكالات من دون أن ينشغل بجوابها، يكتب: "إن مهمته في هذه الدنيا أن يثير الإشكالات في كل مكان، لا أن يجد لها حلا"[1].

---

(1) - إمام، د. إمام عبدالفتاح.سرن كيركجور رائد الوجودية: حياته وآثاره. بيروت: دار التنوير، ط2، 1983، ج1: ص 19



يمكن للقارئ البصير أن يكتشف راهنية اللاهوت الذي صاغه كيركگورد، وأهمية بيانه لمفهومي الحب والإيمان، والذي نعثر على شيء من ملامحه في مدونة التصوف المعرفي، وحاجتنا الشديدة في العالم الإسلامي لرؤياه الفسيحة المحلّقة في الآفاق، وأسئلته المحرّضة على التفكير خارج سياق الأنساق المغلقة، فقد تمحور كل ما أنتجه حول الذات والهوية الشخصية للكائن البشري، بنحو كانت عليه كتاباته كافة تحكي سيرته الروحية والعاطفية والعقلية، تلك السيرة الخارقة للمألوف، التي لم يغادر فيها عوالم ذاته، وأصرَّ فيما عاشه وكتبه على فرادته واستقلاله وتميزه، حتى إنه بعد وفاته كان يود أن يُكتب على شاهدة قبره "الفرد المنفرد".

رغم أن العمر الذي عاشه سورن كيركگورد لم يتجاوز اثنين وأربعين عاماً، غير أنه كان غزير الإنتاج، فقد بلغ مجموع أعماله أربعة عشر مجلداً، مضافاً إلى ثمانية عشر مجلداً لأوراقه ويومياته، والمعروف أنه دونها في مدة لا تزيد على ثماني سنوات، ويشير بعض الباحثين المهتمين بسيرته، إلى أنه "في فترة قصيرة جداً لا تزيد على السنتين ظهر الجزء الأكبر من مؤلفاته"[1].

مؤلفاته على ثلاثة أصناف:

الأول: مؤلفات كتبها ببيان الشاعر الرومانتيكي، لا تحمل اسمه، وإنما نشرها بأسماء مستعارة.

الثاني: مؤلفات كتبها ببيان فلسفي، وهي تحمل اسمه بجوار أسماء مستعارة.

الثالث: مؤلفات دينية،كتبها ببيان وعظي، وهي تحمل اسمه.

ربما يؤشر هذا التصنيف لمؤلفاته إلى نظريته في مدارج الحياة ومراحلها الثلاث، فالصنف الأول يقابل المرحلة الحسية الجمالية، والصنف الثاني يقابل المرحلة الأخلاقية، أي مرحلة التمسك بالمبادئ، والصنف الثالث يقابل المرحلة الدينية.

لكن لعل مثل هذا التصنيف لكتاباته، وربطها بنظريته في مراحل الحياة، لا يتطابق مع حياته، فإنه في جميع مراحل حياته كان ينشر بأسماء مستعارة، وإنه كان ينشر أحاديثه الدينية التوجيهية وعظاته في كل حياته، وإن تكثف إنتاجها ونشرها في المرحلة الأخيرة منها. وهكذا تضمنت مؤلفاته من الصنفين الأول والثاني رؤى ميتافيزيقية، وكانت لغته أدبية مشتعلة في كتاباته كلها.

---

[1] - محمد د. إمام عبدالفتاح. المصدر السابق. ص 238



نحن اليوم بأمس الحاجة لهذا اللون من التفكير الديني غير النمطي، من أجل استكشاف تجاربنا الدينية، والبحث عن آفاق تتخطى الإتباع في الدراسات الدينية، والتعرف على ما تحفل به حياتنا الدينية من ظواهر متنوعة، وفضح: أوهام، وثغرات، وتبسيط أدبيات الجماعات الإسلامية؛ وما أشاعته من ثقافة وتربية دينية بعيدة عن مقاصد الدين وأهدافه الإنسانية، وهو ما تكتوي به بلداننا اليوم بعد اختطاف الجماعات الإسلامية لأحلام الشباب بالحرية، وهيمنتها على المجال العام، وتفشي موجة تدين مفرغة من روح الدين، ومشبعة بشتى أنواع التعصبات والكراهيات، يجري فيها تزوير حقيقة الإيمان، ومسخ جوهر الدين، وتشويه كل ما هو جميل في الحياة الروحية الأخلاقية التي ينشدها الدين.

مراحل حياة كيركگورد:

رسم كيركگورد ثلاث مراحل لذات الإنسان وتطورها في مدارج الكمال. وهذه المدارج للذات في مراحل تكاملها عنده، ليست سوى "تعميق تطوري للحياة الفردية، يتجه فيه الفرد إلى نسج حياته في إطار أغنى وأشد قيمة، مروراً من حياة حسّية، إلى أخرى أخلاقية، وأخيرة دينية"[1]، كما لاحظ ماكوري.

يحدد كيركگورد تلك المراحل بمايلي:

1. **المرحلة الجمالية أو الحسية**: في هذه المرحلة يخضع الإنسان لغرائزه وملذاته وشهواته الحسية، وحين ينغمس في ملذاته الحسية، يتحول إلى كائن لا يعبأ بأخلاق، ولا ينضبط سلوكه بقواعد سامية، ولا يكترث بقانون، حتى يصل إلى حالة خواء وغثيان ولا جدوى، فيفتقد أمنه الشخصي، بعد أن ينهار في داخله كل شيء، ويغرق في حالة يأس وقنوط وقلق مرعب.

"الحب هنا جنسي صارخ"[2] ، عابر، ميت، ذلك أن الحواس سرعان ما ترتوي، فتمل، لتبحث عن تجربة بديلة، عساها تمنحها غبطة جديدة. هذا هو الحب المتفشي في حياة الناس الحسيين الغرائزيين. وعادة ما يكون المرء ضحية في هذا الضرب من الحب؛ لأن كل تجربة تذوق جسدي وحب إضافية ترهق وتنهك الإنسان، وتصيره

---

(1) - محمد، د. علي عبدالمعطي. سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية. ص 239 - 240

(2) - المصدر السابق. ص 250



حطاماً لحظة ذبولها وتحولها إلى ذكرى بائسة، فتغدو الروح هشيماً تذروه الرياح، والقلب ممزق نازف، والعقل مضطرب مشتت.

وطالما تحوّل هذا اللون من الحب إلى فضائح، تتلوث بها الشخصية، ويستهجن المجتمع سلوكها، وربما يفضي ذلك إلى ازدرائها ونبذها ونفيها وطردها من الحياة. الإنسان الأخلاقي يستهجن ذلك، ويأباه ضميرة الأخلاقي، والتزامه الوجودي، ووجدانه الإيماني. الحب الأخلاقي أسمى وأنقى وأعمق من ذلك الحب المتنقل الزائل. الرجل الحسي يقع في غرام المرأة وحبها، ينشد المواقف والكلمات والقصص الغرامية، لكن لا زواج.

ويمثل نموذج إنسان المرحلة الحسية لدى كيركگورد "دون جوان"، وشعاراته فيها: "تمتع باللحظة الراهنة"، "تلذذ بكل ما هو حسي"، "اقبل على كل ما هو سارّ في الأشياء، وارفض ما هو غير سار منها"[1]. حب دون جوان حسي، إنه حب اللحظة، يبدأ كل شيء في لحظة، ويتلاشى كل شيء في لحظة، ويتكرر موضوع حبه بشكل لا نهائي. حبه حب جنسي، وحياته لحظات متكررة بغير اتصال، لا يرغب في المرأة أن تكون له زوجة، إنه يريد المرأة لأنوثتها. يتحدث كيركگورد عن موقفه هذا قائلا: "أيها السادة؛ لقد أخطأتم! فأنا لست زوجا يبحث عن فتاة متميزة أو غير عادية. فكل فتاة تملك ما يجعلني سعيداً، ولذا فأنا دوما أسعى اليهن جميعاً"[2].

2. **المرحلة الأخلاقية**: في هذه المرحلة يرتقي الإنسان في مدارج السمو، فينعتق من غرائزه وشهواته الحسية، بعد أن ينهكه اليأس والقلق والسأم الوجودي، وانهيار الأمن النفسي، والذي يتواصل كمرض حتى الموت. هنا يكون الإنسان أمام مصيره، فإما أن يلبث في حياته الحسية، فيمكث أسير وجوده المتناهي، أو يختار اليأس، وقتئذ يختار ذاته في وجودها الأبدي. لا يتحقق له ذلك إلاّ حين ينسحب من فتنة العالم الخارجي وصخبه، ويغور في حياته الباطنية، وهو ما ينقل كينونته إلى طور وجودي أسمى، وهو الوجود الأخلاقي للكائن البشري، إذ تصبح حياته أخلاقية، تنشد الخير والفضيلة، وتنضبط بالقيم الأخلاقية. ولعل في دعوة سقراط: "اعرف نفسك بنفسك"[3] ما يشي بذلك.

---

(1) - المصدر السابق. ص 250

(2) - يوسف، د. حسن. فلسفة الدين عند كيركجارد. القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2001، ص 120

(3) - محمد، د. علي عبدالمعطي. مصدر سابق. ص 258



وإذا كان الإنسان في المرحلة الحسية "لا يتخذ قراراً، ولا يعترف بواجب، بل إنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة، فإن السمة الرئيسة التي يمتاز بها إنسان المرحلة الأخلاقية هي اتخاذ القرار والاختيار، فالاختيار مقولة أخلاقية صرفة، لا قبل بها لرجل الحواس، فيصل كيركگورد إلى المرحلة الأخلاقية؛ عن طريق إدخاله لمقولة الاختيار، إذ إن حقيقة الاختيار تكّون المرحلة الأخلاقية"[1].

هكذا تكون الحياة الأخلاقية ثمرة الاختيار، لذلك يحذر كيركگورد على لسان القاضي وليام في كتابه "إما/ أو" من مغبة اللاموقف وعدم الاختيار، فيكتب: "إن أعظم شيء هو ألا تكون هذا أو ذاك، بل أن تكون شخصاً عينياً، أن تكون إنساناً، وهذا هو ما يستطيع كل إنسان أن يفعله إذا أراد"[2].

وهو يرى أن الحياة الأخلاقية مستمرة متواصلة، إنها تجمع بين الأمل والتذكر، بين الماضي والمستقبل، بينما تقتصر الحياة الجنسية على اللحظة الراهنة وحسب[3].

الحب هنا لدى الرجل الاخلاقي هو أن يختار أن يحب، ويبحث عن فتاة أحلامه، فحين يقع على ما ينشده، يدشن حباً لمدة محددة، ثم يدخل مرحلة الزواج، يعيش حبه وغرامه تجربة عاطفية أخلاقية، وشراكة وجودية، حتى آخر يوم في حياته، ولا ينشد حباً وقصة غرامية مؤقتة، يتذوق فيها اللذات الحسية، متنقلا بين النساء، مثلما يفعل الرجل الحسي.

3. المرحلة الدينية أو الإيمانية: في هذه المرحلة يتسامى الإنسان بفضل الإيمان بالله. ولا يتحقق ذلك إلا عبر قفزة "وثبة" في المجهول، توقدها عاطفة متدفقة، يكون فيها الإنسان في حضرة الله.

يصوّركيركگورد ذلك في ضوء تفسيره لطبيعة الحياة الأخلاقية، فالأخلاق تهتم بالقيم، والخير والشر، والحسن والقبح، والصواب والخطأ، لكنها لا تهتم بالخطيئة. الأخلاق قوانين مطلقة أو نسبية، غير أن الخطيئة تحدّ موجه ضد الحقيقة المتعالية "الله".

يمكث الشخص في المرحلة الأخلاقية؛ حتى يدرك فداحة خطيئته، وعجز القوانين الأخلاقية عن حلها. وهو لا يستطيع الخلاص من الخطيئة، إلا بأن يقفز في وثبة تضعه

(1) - محمد، د. علي عبدالمعطي. مصدر سابق. ص 258

(2) - محمد، د. علي عبدالمعطي. مصدر سابق. ص259.

(3) - المصدر نفسه. ص 259



بين يدي الله، فيضع خطيئته في حضرة الله الذي هو أبدي، حينئذ تنقلب خطيئته إلى إثم. بهذه الوثبة ينتقل من المرحلة الأخلاقية إلى المرحلة الإيمانية أو الدينية.

الإيمان عند كيركگورد:

الإيمان عند كيركگورد ذاتي فردي، مرتبط بالإرادة الشخصية، ولا يمكن أن يرقى إلى مرتبة الحقيقة الكلية العامة. الإيمان في منظوره لا يتحقق من خلال الاستقراء أو الاستنباط، أو المنهج التاريخي، ولا يثبت بالمنطق أو الفلسفة أو العلم، ذلك أن الإيمان حقيقة مستقلة عن كلّ ذلك، لا يمكن حدوثها إلا عبر مخاطرة وقفزة في المجهول أو في الهاوية، والعواطف المتقدة المتدفقة هي التي تقود إلى هذه المخاطرة والقفزة، وتنتهي إلى أن يكون الإنسان بين يدي الله[1].

يقتصر دور العقل على المرحلتين الحسية والأخلاقية عند كيركگورد ، أما المرحلة الإيمانية فهي خارج إطار العقل، ذلك أن الإيمان ليس معرفة، ولا فلسفة، ولا منطقاً، ولا علماً، وإنما هو أمر وجودي عميق، لا يتأتى بالمعرفة، بل يتذوقه الانسان ويعيشه تجربة حية فوارة. الإيمان حالة أبعد مدى من العقل، لا يمكن تقييمها بمقاييس العقل.

يشدّد كيركگورد على أن الكلام الكثير عن الدين والتبشير به، وتحشيد كتائب عددية من البشر، من أجل تلقينهم الإيمان، سيفضي إلى نتائج منافية لروح الإيمان والضمير الديني العميق. فإن "الانهيار الديني ناجم عن كثرة الكلام في الدين"[2].

الإيمان حالة روحية متسامية، الإيمان جوهرة كيفية لا تخضع لقياسات كمية مادية، إنه حالة فردية لا جماعية، تتحقق في الذات، والشروع في رحلة كدح للعروج نحو الحق. الإيمان كما يقول كيركگورد: "ليس في مجمله علفاً يقدّم للسذج من الناس، لأنه لا يمكن أن يكون فكراً"[3].

وحينما لا يحيا الإيمان – وهو صلة حية متوثبة بالله – وإنما يقدّم للمرء بوصفه معتقدات ومقولات ومفاهيم وأفكارا وشعارات، يجب أن يعتنقها الكل، ويحفظها الكل، ويتطابق فيها الكل، فلن يرتوي القلب عندئذ بلذة وصال الحق، وإن كان العقل

---

(1) – المصدر السابق. ص 160، 264، 271، 281 – 282.

(2) – ميخائيل، فوزية أسعد.سورين كيركجورد: أبو الوجودية. تقديم: أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2009، ص 7.

(3) – محمد، د. علي عبدالمعطي. سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية. الاسكندرية: منشأة المعارف، 2000، ص46



يحتفظ بمجموعة مفاهيم، هي بمثابة مومياءات محنطة خاوية، مفرغة من أية شعلة متقدة.

الإيمان - خلافاً للفهم والمعرفة - لايتحقق بالنيابة، في عملية الفهم يمكن أن يتلقى الإنسان معارفه من شخص آخر، أو يقلّد غيرَه في آرائه، لكن الإيمان تجربة ذاتية تنبعث في داخل الإنسان، إنه صيرورة تتحق بها الروح وتتكامل، ونمط وجود يرتوي به ظمأ الروح الأنطولوجي للمقدس، وهو من جنس الحالات، و"قوالب الألفاظ والكلمات لا تتسع لمعاني الحالات"[1]، حسب تعبير الشيخ محيي الدين بن عربي. أو كما قال النِّفَّري قبل ذلك: "كُلّما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"[2].

الحب والحياة الأخلاقية عند كيركگورد:

تتبدى راهنية أعمال كيركگورد في أنك من خلالها؛ تكتشف الفرق بين: أن تفهم الحقيقة وأن تعيشها، أن تفهم الحياة وأن تحياها، أن تفهم الحب وأن تحب، أن تفهم الايمان وأن تتذوقه، أن تفهم التجربة الروحية وأن تشرق روحك بوصال الحق، أن تفهم الأخلاق وأن تصير حياتك أخلاقك وأخلاقك حياتك، أن تفهم الدين وأن يصبح تدينك صورة دينك الأصيلة، أن تفهم الضمير وأن يصير سلوكك مرآة لضميرك، أن تفهم التسامح وأن تغدو مثالاً للتسامح، أن تفهم حق الاختلاف وأن تقبل الاختلاف، أن تفهم حق الخطأ وأن تغفر للآخر أخطاءه، أن تفهم الحرمان وأن تصبح محروماً، أن تفهم الاضطهاد وأن تغدو مُضطهداً، أن تفهم الخوف وأن ترتعش خوفاً، أن تفهم القلق وأن يجتاحك القلق، أن تفهم السجن وأن تمسي سجيناً.

نحن بحاجة ماسة إلى استرداد الذت حين تضيع في ركام الحياة. ذلك أن القوة والارادة الحازمة تلخصها مقدرتنا على تقديم أنفسنا كما هي، بكل: أوجاعها، أحزانها، قلقها، تمزقها الجواني، وفرحها، ونشوتها، وابتهاجها، ومسراتها.. لا شك أن فضح الزيف بكل أشكاله ضروة للحياة الأصيلة، لاسيما لحظة يمسي الزيف أهم من الحقيقة، ويتفشى بنحو يصير لكل فعل وقول ظاهر وباطن. مع الزيف يغدو الظاهر خيانة الباطن، بل أن اللغة معه تخون ذاتها.

---

(1) - ابن عربي، تنزل الاملاك من عالم الارواح الى عالم الافلاك، تحقيق: طه عبد الباقي وزكي عطية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1961، ص116.

(2) - النِّفَّري. المواقف والمخاطبات. موقف ما تصنع بالمسألة؟ ص115، تحقيق آرثر أربري، تقديم وتعليق: د. عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985



شجاعة الوجود تتجلى في أن تنقش الحياة الأخلاقية للمرء بصمتها حيثما يكون، بلا أن تهزمها التحديات، أو ترضخ للعوائق الخارجية والاملاءات.

الحياة الأخلاقية سلسلة مواقف، تصنع بمجموعها طوراً وجودياً خاصاً للكائن البشري، إنها الشرط الذي يتحقق به نمط الحضور الحقيقي لهذا الكائن في العالم. اضمحلال الحياة الأخلاقية، يفضي إلى اضمحلال وجود الكائن البشري، وهشاشة كينونته، وينتهي إلى حضوره الزائف في العالم.

الحياة الأخلاقية سلسلة مواقف معلنة. الحياد ليس موقفاً. لا يمكن أن تكون محايداً حيال: الفاشية، العنصرية، الظلم، الاضطهاد، الاستبداد، البؤس، الحرمان، التهميش، امتهان الانسان، الزيف.. من يصر على أن يربح الجميع لن يربح أحداً.

كنوزنا مختبئة في قلوبنا، وأنها لا تسفر عن جواهرها إلاّ بالحب. الحب يكرس الايمان،كما الايمان يكرس الحب، فلا ايمان بلا حب. الايمان يعيد خلق الحب في طور وجودي أعلى. الايمان في أسمى مراتبه يتسامى بحبنا ليصبح مشابهاً لحب الله لخلقه. على الدوام ما نربحه نحن دعاة الدين بالحب، يخسره غيرنا من دعاة الدين بالموت والحرب.

السفر مع الأرواح الحرة أغنى الأسفار، ذلك أن الأرواح الحرة ضمير العالم، بينما الأرواح الشريرة خيانة العالم. سفرنا مع كيركگورد يدلنا على أن الايمان ضرب من العشق، وأن كل عشق حماسة، لحظة تذبل الحماسة، يموت الايمان. لذلك ينبغي الحذر من التشبث بمسالك اللاهوتيين، التي تطفئ حماسة ايماننا، وتنهك عقولنا، وتستنزف قلوبنا، وتقدم لنا مفاهيم ومقولات تشرح الايمان، بينما تفشل في انتاج حقيقة الإيمان وجني ثمرات وجوده في حياتنا.

وهنا أود الاشارة إلى أنه يحدث أحياناً خلط بين القيم الروحية والقيم الأخلاقية، مع أن كل منهما يحقق كمالاً للانسان بحسبه. نعم هناك علاقة عضوية وتأثير متبادل بينهما. فالقيم الروحية: تشبع الفقر الوجودي للانسان، وتروي الظمأ الذي يجتاحه للمقدس، فيمتلئ قوة، وتمنح ارادته توتراً وصلابة. والقيم الأخلاقية: تنظم الحياة الاجتماعية، وتجعل العلاقات بالآخر سليمة، تنشد خير البشرية، لكنها ليست بالضرورة تثري الفقر الأبدي للكينونة البشرية، وتروي الظمأ المزمن للمقدس، والذي لا يحقق له الامتلاء والارتواء والسكينة والطمأنينة سوى القيم الروحية.

الايمان مثلاً، بوصفه قيمة روحية يمتلك تأثيراً سحرياً، تتحول معها الأرواح،



لتسامى وتحلق في عوالم ملكوتية. الحب أيضاً، رغم انه يساهم بمنح حياتنا الاجتماعية وعلاقاتنا بالغير الكثير من الدفء والسلام، لكنه بوصفه قيمة روحية، يهبنا مالا تهبنا القيم الأخلاقية السلوكية، كالصدق وغيره. إذ للحب كيمياء خاصة تتبدل معها مادة القلوب، فيصير جوهرها نفيساً.

كل ذلك لا تنجزه القيم الاخلاقية. وهو ما تكشف عنه مواقفنا حيال مواجع الحياة وجروحها ونكباتها، فمهما يكن موقفنا وضميرنا أخلاقياً، ومهما كنا صادقين ننشد الفضيلة، لكن لو فوجئنا بنكبة فإنها تستنزفنا، وربما تهشم بها، لو لم نمتلك رصيداً روحياً يمنحنا طاقة تمكننا من عبور تلك النكبة. فقط أولئك الروحانيون، المتيمون بحب الله والانسان والعالم، هم من يعبرون نكبات الحياة بلا انكسارات وانهيارات، وبلا ضياع وجنون.

الإيمان عند ابن عربي:

ربما نعثر في ميراث المتصوفة والعرفاء المسلمين على رؤى تتفق مع ما ذهب اليه كيركگورد، إذ يشير ابن عربي إلى أن من غير الممكن معرفة الله بالأدلة العقلية، ويقرر ابن عربي أن الايمان نور، وأن ما كان منه عن نظر واستدلال لا يمكن الاعتماد عليه، وما هو إيمان حقيقي هو الإيمان الذي يتحقق في القلب، يكتب ابن عربي: "ان الإيمان نور شعشعاني، ظهر عن صفة مطلقة لا تقبل التقييد، والمؤمنون فيه على قسمين: مؤمن عن نظر واستدلال وبرهان، فهذا لا يوثق بإيمانه، ولا يخالط نورُه بشاشةَ القلوب، فإن صاحبَه لا ينظر اليه إلاّ من خلف حجاب دليله، وما من دليل (نظري) لأصحاب النظر إلا وهو معرّض للدخل فيه والقدح ولو بعد حين، فلا يمكن لصاحب البرهان أن يخالط الإيمان بشاشة قلبه، وهذا الحجاب بينه وبينه. والمؤمن الآخر (هو) الذي كان برهانُه عينَ حصول الإيمان في قلبه، لا أمر آخر، وهذا هو الإيمان الذي يخالط بشاشة القلوب، فلا يتصور في صاحبه شك، لأن الشك لا يجد محلاً يعمره فإن محله الدليل"[1].

ويذهب ابن عربي إلى أن تحويل الإيمان إلى أمر علمي، ينجم عنه القضاء على الإيمان، لأن الإيمان ينطوي دائماً على إبهام وغموض، بينما العلم يتسم بالوضوح،

---

(1) - ابن عربي، محييّ الدين، الفتوحات المكية، تحقيق: د. عثمان يحيى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ج12، ص479.



العلم متعلقه الوجود، والإيمان تقليد والتقليد يناقض العلم، ويوضح ذلك بقوله: "الإيمان نصفان، نصفٌ خوف ونصفٌ رجاء، وكلاهما متعلقهما عدم، فإذا حصل العلم حصلَ الوجودُ وزال العدم، وأزال العلم حكمَ الإيمان، لأنه شهد ما آمن به فصار صاحبَ علم، والإيمان تقليد والتقليد يناقض العلم"[1].

ويصرّح ابن عربي في مواضع عدة من كلامه؛ بأن علوم أهل الأسرار الحاصلة عن طريق الكشف والشهود بالتجلي الإلهي وتلقي الفيض القدسي، علوم تقع وراء حدود العقل ومجاله[2].

ويشدّد المتصوفة والعرفاء على القيمة المعرفية للذوق والكشف والشهود، ويتمسكون بها بوصفها وسيلة تتفوق على العقلِ في إنتاج نمط من الإشراق الروحي يتخطى العلمَ الحصولي، ويتحول معها الإدراكُ إلى علم حضوري، ويشبّهون ذلك بمن يأكل العسل ويذوقه مباشرة، ومن يعرف حلاوة العسل من دون أكله وتذوقه، يكتب ابن عربي بأن: "العلم الثاني علم الأحوال، ولاسبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدها، ولايقيم على معرفتها دليلا البتة، كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة الجماع، والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد، إلاّ بأن يتصف بها ويذوقها"[3].

ليس العقلُ طريقاً للعارف للعلم الالهي، وإنما طريقه هو القلب، ولا يسعى لأخذ صورة من العوالم الربوبية بل يهمه أن يتذوقها، أن يشاهدها على ما هي عليه. العارف لا يطلب علم اليقين، ولا يكتفي به، إنما يريد عين اليقين، وهو ما تعبر عنه المسافة بين إدراك صورة الحلاوة وحضورها في الذهن، وتذوق الحلاوة مباشرة. يقول صدر المتألهين الشيرازي: "والفرق بين علوم النظّار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحدٌ حدَّ الحلاوة وبين أن يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أن تدرك حدّ الصحة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً، وكذلك مقابل هذه المعاني"[4]. ويعود ذلك لدى العرفاء إلى أن العلم نور يشرق في قلب العارف.

نود الإشارة إلى أن المنهج الذي يتبعه ابن عربي والعرفاء لا يرفض العقلَ في

---

(1) - المصدر نفسه. ج6: ص625
(2) - المصدر نفسه. ج6: ص626
(3) - المصدرنفسه، ج1: ص139
(4) - صدر المتألهين الشيرازي. تفسير القرآن الكريم. تصحيح: محمد خواجوي. قم: بيدار، ط1، د.ت.ج7: ص10



المستويات كافة، بل يقوم على التمييز بين مقامين هما: "الثبوت والإثبات"، إذ كثيراً ما يقع الخلط في بيان مناهج المعرفة عند الإسلاميين، بين مرحلة مصدر المعرفة وإدراك الحقائق، وهو ما يصطلح عليه بـ "مقام الثبوت"، ومرحلة التعبير عنها وبيانها وإيصالها إلى الغير، وهو ما يصطلح عليه بـ "مقام الإثبات"، فمثلاً: لا يختلف المحدثون عن المتكلمين في المقام الأول، كلاهما يعتمد النقل، ويستند إليه مصدراً لرؤيته للعالم ومعارفه الدينية، غير أن المتكلم في المقام الثاني "الإثبات" يتمسك بالعقل ويستدل على مسلماته ومعتقداته بمختلف الحجج العقلية، فيما يقتصر المحدّث في هذا المقام على النقل، فيتمسك بالروايات والأخبار عند بيانها والتعريف بها.

أما الفلاسفة "مشاؤون، وإشراقيون" فيتطابق لديهم المقامان، فهم يعتمدون العقل ثبوتاً وإثباتاً، لكن محيي الدين بن عربي وتبعاً له صدر المتألهين الشيرازي وغيرهما يستندون إلى الشهود، وبعضهم إلى الشهود والنقل والعقل في مقام الثبوت، وإن كانت تعود إلى العقل فقط في مقام الاثبات.

أما تمركز المعرفة لدى العرفاء حول القلب والذوق والشهود، فإن ذلك يختص بمقام الثبوت، واكتشاف الحقيقة، بينما في مقام الإثبات وإيصال الحقيقة والتعريف بمشاهداتهم وأحوالهم ومقاماتهم وبيانها للغير، فيوظفون العقل، فإنهم منذ عصر محيي الدين بن عربي ومن جاء من بعده يسعون لخلع لون فلسفي يبرر - بالدليل - رؤاهم ومقولاتهم.

هذا الكتاب:

يبدو أن هناك التباساً في كتابة ونطق اسم "سورن كيركگورد". ربما نجم عن غياب الترجمات المباشرة لكتاباته عن اللغة الدانماركية، فقد لاحظنا أن الباحثين الذين كتبوا عنه يرسمون اسمه هكذا: سرن كيركجور[1]، سورين كيركجورد[2]، سورين كيركجارد[3]،

(1) - إمام، د. إمام عبدالفتاح.سرن كيركجور رائد الوجودية: حياته وآثاره. بيروت: دار التنوير، ط2، 1983

(2) - ميخائيل، فوزية أسعد.سورين كيركجورد: أبو الوجودية. تقديم: أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعليللثقافة، ط2، 2009

(3) - محمد، د. علي عبدالمعطي. سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية. الاسكندرية: منشأة المعارف، 2000



أو سورين كيركيغارد[1]. لكن الزميل د. قحطان جاسم الخبير بآثاره، والمترجم الأول والوحيد له من لغته الأصلية، اقترح رسم الاسم بالعربية هكذا؛ "سورن كيركگورد"، طبقاً لما ينطقه الدانماركيون بلغتهم، فاعتمدنا ذلك في كتابة اسمه.

بالرغم من أهمية منجز كيركگورد لكن ترجماته شحيحة بالعربية، والمؤلفات والدراسات حول مفهومه للحب والايمان محدودة. مع وفرة الترجمات العربية لمؤلفات فلاسفة ولاهوتيين غربيين، ممن كانت مؤلفاته منبعاً لشيء من رؤاهم ومقولاتهم، خاصة الفلاسفة الوجوديين، بمختلف أطيافهم.

ميزة هذا الكتاب أنه يتسع لمساهمات متنوعة تقدم لنا كيركگورد بأقلام مجموعة من الفلاسفة والباحثين المختصين، ينتمون إلى لغات متعددة، وتكوين متنوع،كما أنه يستوعب مساهمات لكيركگورد نفسه. منها ما كتبه كيركگورد في العدد 7 ، الصادر في 30 - 8 - 1855. من "اللحظة"، وهي المجلة التي أصدرها في السنة الأخيرة من حياته. وقد ترجم نص هذا العدد من "اللحظة" للمرة الأولى من الدانماركية د. قحطان جاسم. واقترح له عنوانا، يشي بمضمونه، هو: "اغتصاب الدين".

كما يضم الكتاب بحثاً كتبه أحد أبرز دارسي وشراح كيركگورد، وهو الفيلسوف واللاهوتي الألماني هيرمان ديم، بعنوان: (العقيدة وجدلية الوجود لدى سورن كيركگورد)، وترجمه عن الألمانية أسامة الشحماني.

مضافاً إلى حوارين يتناولان العناصر المحورية في فكر كيركگورد، ومفهومه للايمان الوجودي، مع اثنين من أبرز المختصين في فلسفته؛ الأول هو أستاذ الفلسفة واللاهوت في جامعة فرانكفورت الفيلسوف ريتشارد بورك هوفر، والذي عمل كأستاذ مشارك في موسوعة آثار كيركگورد، التي أعدّتها جامعة كوبنهاجن، وترجمه عن الألمانية أسامة الشحماني. والثاني مع البروفيسور سي. ستيفن إيفانز، وهو أستاذ الفلسفة والإنسانيات في كلية بايلور، ومؤلف أو محرر ما يزيد على 20 كتاباً، والعديد منها حول كيركگورد والفلسفة الوجودية. ترجمته عن الانجليزية زهراء طاهر.

ويستوعب الكتاب دراسة موسعة لمفهوم كيركگورد للايمان كتبها الباحث الايراني رضا أكبري، وترجمها عن الفارسية حسن الهاشمي.

كذلك يتضمن الكتاب نصوصاً أخرى لكيركگورد، ومقتطفات من كتاباته،

---

(1) - بيار مسنار، كيركيغارد، ترجمةُ: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط1، 1985



ودراسات في أهم مؤلفاته، تتناول مفهوم الحب في فلسفته وصلته العضوية بالإيمان، والقضايا والمقولات المحورية في فلسفته ولاهوته، ترجمتها عن الانجليزية زهراء طاهر أيضاً.

أتمنى أن يمنحنا هذا الكتاب أفقاً مضيئاً في مقاربة مفاهيم الحب والإيمان والدين، نتحرر فيه من ضيق هذه المفاهيم وانغلاقها، وتفريغها من مضمونها، على يد الجماعات السلفية المتفشية في مجتمعاتنا، التي تستبيح دم المسلم باسم الإسلام، وتهين كرامة خليفة الله في الأرض باسم الله، وتصادر حرية الإنسان وتهدر حقوقه باسم الغيرة على الله.

وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت واليه أُنيب

عبدالجبار الرفاعي

بغداد 15 – 9 – 2015




مكتبة
الفكر
الجديد

- 1 -

العقيدة وجدلية الوجود لدى سورن كيركگورد[1]

الفيلسوف هيرمان ديم

ترجمه عن الألمانية: أسامة الشحماني

(1) - Hermann Diem 1900 - 1975 فيلسوف ولاهوتي ألماني، يعد من كبار دارسي وشراح سورن كيركگورد. وهذا البحث هو جزء من كتابه (العقائد/ رؤية الكنيسة وطرقها بين التاريخية والوجودية). الكتاب يقع في جزأين. وعنوانه باللغة الألمانية هو: Dogmatik Band 2: Die Sichtbarkeit der Kirche. IhrWegzwischenHistorismusundExistentialismus.



توطئة:

يعد سورن كيركگورد من العبقريات والأقطاب الفذة التي جادت بها البشرية، فهو واضع الصياغات الأولى لفكرة تأمُّل الوجود، عبر الانشغال الدائم بالذات الإنسانية وتعميق الانتباه لها، وجعله حجر الأساس في إدراك الذات المطلقة المتعالية. وقد شغلت مؤلفاته موقعاً استثنائياً في تاريخ الفلسفة والفكر في العالم، إذ شيَّد فيها فهماً جديداً للولاء للوجود بمجاليه الديني والأخلاقي، وللذاتية حين صيَّرها معياراً حقيقياً للموضوعية. وقد حظي استعمال الوجودية بالمعنى الفلسفي، والعناية بالوجود الإنساني باهتمام كيركگورد، وظهر ذلك جلياً في تضاعيف فلسفته على اختلاف مظاهرها. ومن المعروف عن هذا المفكِّر أنَّه كرَّس جلَّ مواقفه الفكرية لإعلان تهكمه من المكوِّنات الثقافية والفكرية لعصره، وتعامل معها على أنَّها عالم من القناعات المستهلكة السطحية، وكان لطروحاته في هذا السياق وقع غليظ على الشارع الكنسي وقتذاك. ومن اللحظات الفارقة في تكوينه الثقافي هو ذلك الانعكاس التام لذاتيته كفرد ومفاصل حياته القصيرة، التي عاشها وبوَّب مراحلها طبقاً لرؤياه الفلسفية على كلِّ كتاباته، وما تمتع به من أسلوب رفعه لمقام أساطين الفكر الخالدين في الذاكرة الإنسانية. ومن المأسوف له، وهو، في الوقت ذاته، مما يتعذر تجاهله أو نكرانه شحة الترجمات العربية المباشرة للنتاج الضخم الذي قدّمه هذا الفيلسوف، فضلاً عن ندرة الدراسات الأكاديمية الممنهجة، التي انصرفت للعناية بالإشراقات الروحية التي جاد فكره بها. لا شك أن هناك مشكلات وعقبات مختلفة تقف وراء هذه الشحة، ولعل العقبة الكأداء التي تواجه ترجمة ما خلَّفه هذا العقل الجبار من لغته الأم الدنماركية التي كتب بها نتاجه المعرفي، هي ما لهذه اللغة من خصوصيات لم تعتنِ الثقافة العربية بالاقتراب منها. "المترجم".



إنَّ مسافة التوتر بين التفكير العقائدي وفهم الوجود الإنساني هي المشكلة المركزية التي باتت تشكلُ في الوقت الحاضر إحدى المماحكات الجدلية الكبيرة والواضحة على مظاهر مناقشة الدراسات اللاهوتية في ألمانيا. ونحن نعتقد أنَّ بإمكان المرء أن يتعلم من كيركگورد كيفية إثارة القضايا الجوهرية في تناول ما يدور حول الشكل الديني للوجود وسؤال العقائد بصياغة يمكن تقديمها من الناحية الموضوعية بما يقترب من الشكل التالي: يدَّعي الخطاب العقائدي للكنيسة امتلاك الحقيقة الموضوعية الصحيحة، ولذلك يطالب رواده بالاعتراف بالمعنى المنمَّط للمعتقد الكنسي، وبالإيمان بحقيقته كمذهب. ولكن الإشكالية هنا تكمن في آفاق إدراك الحقيقة، وبأيِّ فهم لمعاييرها يجب التعامل مع هذا الاعتقاد؟ ومن صميم السؤال السابق تنشأ بعض النتائج غير الخالية من الصعوبات الفكرية، لأنَّها تضطلع بنشاط يستتبع زعزعة ما هو أهم وأنشط بالنسبة للمؤمن وفق التقليد الكنسي، وخصوصاً فيما يتعلق بتحرِّي مظاهر المعايير الحقيقية، وتخطي ما كان قد رسخ لها في التفكير، وكيف إنَّ معيار الحقيقة الذاتية انفعالي وإرادي، وهو، على أي حال، مما لا يمكن أن يطبق في مضامير اللاهوت.

كلُّ المحاولات والحلول المعتادة لمساءلة الوجود، والنقد الجذري لما هو منجز، ولفك عرى الصراع الفكري الملتبس بين المقامات الوجودية، هي مما كرَّس كيركگورد نفسه للوقوف عليه، وما له من مديات اقتراب أو ابتعاد عن المعرفة اليقينية والأمانة الفكرية. ولم تكن إماطة اللثام عن كلِّ تلك المحاولات الملتبسة هي ما عني به وتناوله بالنقاش وحسب، وإنما انصرف أيضاً لنتاج التوليفة المكثفة الجامعة بين اللاهوت والفلسفة، وبين الخطاب العقائدي ونتائج البحوث التاريخية، تلك التي خلقت لأعمال كيركگورد اهتماماً كبيراً داخل الطبيعة المبهمة لهذا الجدل.

ولعلَّ الأكثر من ذلك هو ما أحرزه من انعطافة فكرية كبيرة، تجلّت في كونه أعطى للمسألة بعداً آخر، حيث نقل قضية الحقيقة إلى حيز الوجود الإنساني وليس سواه: إنه ليس من المهم أن تعرف الحقيقة، وإنما المهم أن تكون في الحقيقة.

إنَّ الذاتية المحضة هي لديه فحوى الحقيقة ولبّها، وهو يمثّل هنا موقفاً مغايراً تماماً مقارنة بجميع المحاولات التي اجتهد روَّادها لحصر الحقيقة داخل المحددات الموضوعية لها، فلابد للحقيقة في مفهومه من التأثر بالوجود الشخصي للإنسان، وما ينطوي عليه من ميول، ومن هنا يمثل كيركگورد أطروحة:"الحقيقة هي الذاتية"، أو بالعكس: "الذاتية هي الحقيقة".



لم يكن تفادي الاصطدام بسوء فهم أطروحة الحقيقة من وجهة نظر كيركگورد ممكناً على الدوام، ولعل أنصع مثل على هذا الإخفاق هو ما حدث مع هارالد هوفدنغ[1] في بحثه (كيركگورد فيلسوفاً، الذي صدر له العام 1922)، إذ قال: "إن كيركگورد نقل مفهوم الحقيقة إلى فهم شخصي لا يخرج عن الإطار الانفعالي (النفسي)، ومن هنا حوَّلها الى موضوعة شعور شخصي ليس إلاّ"[2].

ولم تعد موضوعة الحقيقة إلى الدعامة المحورية لوجودها الموضوعي إلا مع مارتن هايدغر، الذي أبدى اهتماماً وحماسة غير مسبوقة بالصورة الذهنية الجامعة لفكر كيركگورد، وسعى بدوره لإخراجها من الذاتية المحضة شرطها اللازم والمتأصِّل لإعادة فهمها داخل الحيِّز الموضوعي. لا شك أنَّه قدّم ذلك تأسيساً على رؤيته ومنهجه في التغلغل في الكينونة الخام للوجود. ثمَّ إنَّ مذهبه وفلسفته لقضية الوجود والكينونة ليست لها علاقة مباشرة بأعمال كيركگورد، إلاّ بقدر كونها تعبيرات تحفل بالدلالات والمواد المشتملة في مبناها على جلِّ امكانيات اكتشاف ظروف وهيكلية الوجود في الزمن وما يقابله من وجود في الأبدية. أمّا ما صاغه هايدغر من تلك الهيكلية عامة الملامح، فهذا مما قدَّمه هو من استدلالات عقلية وتأملات ومقولات في مشكلات الوجود والكينونة، لاسيّما وإنَّه يقول: "لقد أمسك كيركگورد واقعاً بمشكلة الوجود بوصفها مشكلاً وجودياً، واستطاع أن يبسط فكره فيه على نحو واضح، ولكنه في الوقت ذاته لم يدنُ من الإشكالية الوجودية، إذ ظلَّت بمنأى عن فكره وتصوره، وبناءً على ذلك يمكننا أن نتعلم فلسفياً في الكثير من كتاباته ذات الصبغة الإرشادية أو الوعظيّة، فيما لو قورن الأمر بما يمكننا تعلمه من كتاباته النظرية، فيما عدا أطروحته في مفهوم الخوف والعلاقة الصميمية مع القلق"[3]. بهذا التعيين يبدو هايدغر على حق تماماً في كون جهوده الموضوعية في فلسفته الوجودية بعيدة تماماً عن ذاتية كيركگورد، واتساع رقعة الحرية الباطنية لديه، ثمَّ النفاذ إلى ماهية الظواهر والفهم الوجودي للحقيقة.

وبالنظر لما أسسه كيركگورد من مبانٍ في الأنطولوجيا الوجودية وملكة الوعي بالذات، تتضح مواجهته الشديدة لما عدّه ضرباً من الغطرسة أو التكبر، في تبنّي محاولة

---

(1) - Harald Høffding 1843 - 1931 فيلسوف دنماركي يعد من أهم الفلاسفة الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة وعلم النفس. المترجم.

(2) - Harald Høffding, Kierkegaard alsPhilosoph, 1922,S. 74 f.

(3) - Sein undZeit, 1927, S. 235 Anm. 1.



غير ممكنة هدفها إنشاء "نظام الوجود بناءً على نزعة عقلية مجرَّدة، تتجاهل التما
بين الفكر والخيال".

ومع ذلك، فإنَّ لكيركگورد في هذا المنهج أهمية كبيرة في علم اللاهوت المعا
يتفوَّق فيها على هايدغر، ويمكنني هنا أن أشير بصفة خاصة لأعمال رودو
بولتمان[1]، بوصفها أهم ما كشف عن ملامح العلاقة بين العقل واللاهوت لد
وعن مكانة العلاقة مع الله، وبحث الإيمان بوصفه رسالة في تحرير الذات وممح
للخبرات الفردية.

إنَّ ما يشغلنا الآن هو معالجة السؤال عن ماهية التفكير العقائدي على و
التحديد، وكيفية انتقاله ليصبح محوراً أساسياً في اللاهوت. ولنقل بوضوح إنَّ الـ
في هذا الاتجاه من غير الممكن أن يكون مختلفاً عن البحث في التفكير العقائدي،
أن يتم التخلي عن هذا البحث على نحو ما. وإذا كانت مجمل المقولات عن حق
وواقع وطرق وجود الإنسان كإنسان، لابد أن تكون مؤثرة ومتأثرة بأمكنة انبثا
وبالهدف من صلاحيتها، فإنها في هذه الحال مقولات يتجذَّر فيها نفيها، إذ تح
الكثير من التناقضات والمفارقات التي قد تجمع في بنية وجودية أو كينونة واحـ
ومن هنا يمكن لما تشتمل عليه من مدارج عقائدية أن تبدو على أشكال ومنظومات
كينونات وجودية متباينة. ولكن هذه المقاييس فهمت في كل ما يقع تحت عنوان تار
اللاهوت على أنها صلب "العقيدة". ولذا فإن هذا المنهج في نمط المعرفة الد
لا يقترح تلميحاً أو تصريحاً أساساً جديداً في طبيعية طرح السؤال الملح عن تار
وسيكولوجيا التفكير العقائدي في اللاهوت.

أترانا قادرين على تصور الوصول لعقدة الخيط الجدير بالمتابعة لمعرفة الق
الفاعلة للعقائد في التاريخ؟ نحن مقتنعون بأنه لم يعد يبدو ممكنا أن يكون الفـ
الأسطوري كافياً لتأويل الفكر العقائدي وصلب تشكلاته الوجودية.

ويمكن للمرء هنا أن يتبع ما يقترب من منهج الفيلسوف هانز جونز في بحثه
البنية الهرمنيوطيقية للعقائد، والتي يذهب فيها الى إنَّ "الماهية الغيبية أو الميتافيزيـ

---

(1) - Rudolf Bultmann (1884 – 1976) لاهوتي بروتستانتي ألماني، من أشهر مؤلفاته: "تار
تقليد الأناجيل الإزائية". وكان للمدرسة التي ترأسها بولتمان أثر كبير في النقاشات الفلـ
والعقائدية في اللاهوت البروتستانتي المعاصر، تأثر في تأويله لجوهر رسالة العهد الجا
المعبّر عنها بنمط أسطوري بمفاهيم الفلسفة الوجودية عند هيدغر. المترجم



للعقائد لا تعني بالضرورة الافتقاد لأيِّ أرضية حسِّية يمكن أن نجعلها تحت اصطلاح "الخبرة الكامنة"، التي تحمل بين طيّاتها جوهر التجارب والخبرات والدوافع الإنسانية الأساسية وتتحرك داخلها طبائع الفكر العقائدي، لتأخذ مكاناً لا يبتعد عن الأصل في السؤال عن الوجود"[1].

إنَّ مهمة إيجاد تفسير للعقائد تنحصر في تفكيك مقولاتها والكشف عن بنيتها الجوانية، مضامينها ومكامنها الوجودية. ومما يندرج تحت هذه المقولات ما أشار إليه جونز في مبحث عقيدة الخطيئة الأبدية حيث قال: "إنها تستند في جوهرها لظاهرة عدم كفاية الإنسان أمام الله"[2]. ويبدو أن جونز كان قد افترض بمقولته السابقة أنه يختصر المسير على طريق كيركگورد، عندما لاحظ عَرَضاً أنَّ التصدّي لمرجعيات هذا المفكر يقود لتجربة عريضة عليه أن يسلكها لفهم عقيدة الخطيئة الموروثة عند كيركگورد.

وانطلاقاً من مبدأ الخطيئة الموروثة تناول وليم آنز التيار الفكري الذي ولج إليه كيركگورد واقعاً، ومثله كاتجاه، وذلك في كتابيه (تساؤلات على منهج كيركگورد في التأويل. والفلسفة والإيمان لدى سورن كيركگورد/ حول معنى الوجود وجدلية اللاهوت)، ولكنه وبخلاف العديد من الدراسات التي أفردت لبحث تطور اللاهوت من هذه الزاوية، ذهب الى عدم صواب ربط اللاهوت بالعقائد، وسعى للكشف عما وقع فيه كيركگورد من لبس في هذا الاتجاه. إذ يقول: إنَّ كيركگورد حاول فهم العقائد بوصفها ضرباً من أضرب الوجود، ويتساءل: "ما إذا كان مفهوم العقائد، فيما لو تم تضييقه داخل الجانب الوجودي، سيشتمل فعلاً على ما تشترطه العقائد لوجودها من مكونات، أو أنها ستكون عبارة عن مظهر ثانوي لا يدرك إلا عبر وسائط الوجود؟"[3]. لأن العقائد بالنسبة لكيركگورد "صحيحة بالمقدار الذي تشكل فيه قضية حاسمة داخل الحياة المسيحية أو تتسبب في صيرورتها، كأن تكون على سبيل المثال غير متجاهلة لأساليب الوعي بالكون بمجمله، أصله ونهايته، ولطبيعة حركة ومرور الزمن. وطالما تمثِّل العقائد حقيقة الخلاص يضمحلُّ فيها الجدل.

المعتقدات هي الحالة الاستثنائية الوحيدة على الإطلاق التي تتصرف في بنيتها لتقضّي اتجاهات إدراك الحقيقة والانحصار داخلها من دون الاستجابة للقوى

(1) - Hans Jonas: Die hermeneutischeStruktur des Dogmas, in Augustin unddaspaulinischeFreiheitsproblem, 1930. S 66.

(2) - المصدر نفسه، ص 72.

(3) - Fragen der Kierkegaardinterpretation I, Theol. Rundschau, S. 55.



العقلانية، وهنا يكمن التضاد في الإفراط أو التركيز على فهم منطق الإيمان، الذي لا ينعطف شطر الشعور أو السلوك الباطني وحسب، وإنما لا يلبث أن يدخل مسرح الحياة كضرب من أنظمة تتنكر للتحليلات المحددة كليةً بالمعتقدات، أنظمة وظيفة حرجة فيما يتعلق بما تشتمل عليه من محتوى يتغلَّب على أنساق الوعي الدنيوية.

والإيمان بالمعتقد لا يعني فقط المسألة الذاتية الكامنة في القرار، لأن طبيعة الإيمان تحكم أيضاً في ماهيته ومحتواه، وما إذا كان الآخر مؤهلاً لفحوى الإيمان بوصفه مناسبة لإنفاذ الوجود الحقيقي، ولذلك دارت جلُّ مقولات كيركگورد حول فكرة "مضمون الإيمان هو الذي يحدد فعل الإيمان وتعريفه". ومن هذا المنهج يتطلّع لبلوغ تعريف العقائد أي عن طريق الإيمان بوصفه إزاحة لصفة التساوي بين الوجود والفكر وتسديد النظر للذات والإنصات لارتباطها بالجوهر الكلّي. ولكن يمكن وضع هذا الأمر جانباً، فيما إذا كان للمعتقد نفسه دلالة ومعنى يفوق وظيفته الباطنية المهمة، ويكفي أن الاعتقاد نال برهنة جدلية، وهو هنا يكون فعلاً ضرباً من أضرب الوجود.

في الجزء الثاني من كتابه يصل جونز الى استنتاج أبعد من ذلك، وهو أن كيركگورد أدخل في مفهوم "لحظة الوجود بامتلاك الخلاص" كل التساؤلات الملتبسة في نموذج الوعي بالذات الفاعلة، النفاذ لها ومعرفتها أخلاقياً في المنظومة القيمية للإيمان، لم يبق من العقيدة شيء آخر سوى صورتها الوجودية. لا وجود لمؤمن يعتقد بما من شأنه أن يعطي وبأي شكل من الأشكال شيئاً للإيمان يخاطب مجالاً مغايراً يخرج عن مداره، فالوحي مثلاً عملية لا تنخرط في دائرة الفكر العقلاني من وجهة نظر موضوعية، بالأحرى يمنح فعل الإيمان موضوع الإيمان إمكانية تنحو منحى مختلفاً في البناء التأملي لإثبات صحَّته في تخصيب الذات في دروب سموِّها وأصالتها. ولكن هل يعني هذا الآن أن التقليد العقائدي للكنيسة يمثل في الواقع وسيلة توجُّه أو تساعد المؤمن لمعرفة أكثر انعطافاً نحو الذات، حيثما كان ذلك ممكنا؟

كشاهد صامت يمكنني أيضاً أن أذكر هنا كارل بارت[1]،كونه تجاوزكيركگورد، ومثلنته للرائي المؤمن، وذلك في سلسلة أبحاث قدَّمها تحت عنوان: "الكنيسة وعلم

---

(1) - Karl Barth (1886 - 1968) عالم لاهوتي سويسري، يعد من ألمع اللاهوتيين البروتستانتيين في القرن العشرين. وضع أسس العلم المعروف باسم "لاهوت الجدل أو لاهوت الكلمة". نشأ بارت في مرحلة ازدهار الفكر الإنجيلي الحر، وتأثر بآراء الوجوديين، كما تأثروا هم بآرائه، واقتبسوا منها. وأولع بلاهوت شلاير ماخر (1768 - 1834). وهو أول من حاول تحرير الدين من مضامين الفلسفة، وعمل على بلورة الفكر الإنجيلي التحرري. المترجم



العقيدة المسيحية"، لأنه عكف فيها على نقطة إشكالية تنتسب لرواسب قديمة تراكمت على مرور تواريخ الفكر العقائدي، وبدا فيها على يقين من أن توقع مساعدة الكنيسة في تكريس اللاهوت اللاجدلي ليس أمراً بعيداً عن إطار التوقع وحسب، وإنما هو مما تخشى مخاطره على مسألة إعادة الاعتبار للذات وما حققته من مكاسب فيما مرَّ ذكره أعلاه.

ولكنَّا أخيراً نسأل كيركگورد نفسه عما يعنيه بالعقيدة؟ في كتابه "مفهوم الخوف" يقدِّم كيركگورد تحليلاً سيكولوجياً رائداً وميسراً في التحديدات اللاهوتية للمسألة العقائدية وفي مفهوم الخطيئة الموروثة، يكتب: (إنَّ هذا المخطوط أخذ على عاتقه مهمة معالجة مصطلح "الخوف" نفسياً وكيفيات ارتباطه بعقيدة الخطيئة الموروثة)[1] ثمَّ يتساءل عن مدى حاجة الخوف لعقيدة الخطيئة الموروثة. يستهل كيركگورد كتابه بمقدمة يعرض فيها بموجزٍ شديد الاختصار نظرية علمية، يشير فيها للمعنى الموضوعي الكامن وراء التفكير بأداء مهمة البحث في تشخيص الحقيقة المتعالية، فيما يصب في خدمة علم النفس. وبعد أن ينتهي من عرض المصلحة العلمية في تقديم المبحث النفسي، يعرِّج على أهمية ربط هذا الموضوع بتحوّل مسلمات التجربة العقائدية، ويكشف عن ضرورة تسليط الضوء على الفرق بين الفهم الموضوعي والفهم الشخصي، وأن أيَّ مشكلة علمية لها موقعها وفضاؤها، فضلاً عن هدفها وحدودها ضمن المساحة الواسعة التي تتجاور داخلها العلوم. ثم يطوِّرُ هذا المبدأ وصولاً لمشكلة الخطيئة الموروثة، والتي ما أن يعشها المرء وينقلها إلى شيء من جماليات اقتفاء مباهج الحياة حتى تبدو كما لو أنَّها تناقض مأساوي هزيل، لابد للخطيئة من مزاجها المناسب البعيد عن الضحالة والضعف.

ولكن البحث الدؤوب في مفهوم الخطيئة هو الآخر خاضع لمبدأ التغيير والتفاوت، وإن التعاطي معه لابد أن يكون على أساس كون الخطيئة واقعاً موجوداً. وينطبق المبدأ ذاته على معالجة الخطيئة داخل إطار الميتافيزيقيا، على إنَّها في هذا المستوى يمكن أن تتغلَّب كمفهوم على مبدأ التغيير وتنزع للثبات. ولكن هذا لا يحدث في حال عدم الاكتراث واللامبالاة الجدلية، التي تعتبر الخطيئة تصوراً لا يمكنه المقاومة أو الحد من اتساع الفكر، وما يحقق من دور في تغيير مفهومها. وبما أن للخطيئة حضور ثابت لا يمكن نكران مساسه بكل إنسان على حده، فقد أصبح التعامل معها في علم النفس بوصفها حالة تستدعي المتابعة. الأحرى بنا أن نقول إنَّ الخطيئة ليست انزياحاً عن

(1) - SamledeVärker, 1. AufL, Bd. IV, S. 286.



نسق طبيعي أو ظرفاً مرضياً، وأن نضع نصب أعيننا أنّها في الواقع تبدو أكثر تعلقاً بفلسفة الأخلاق منها بعلم النفس، ولكن هذا التصور هو الآخر ينطوي على جملة من المشكلات المتساوقة مع المضمون الوجودي للرسالة الدينية.

تظهر فلسفة الأخلاق الحياة بمقتضى المسؤولية المثالية رسالة واجبة، لابد من الاختيار الواعي لغاية تحويلها إلى واقع ملموس، وهي تفترض سلفاً، أن الإنسان يحوز على الاشتراطات اللازمة لإدراك هذه الغاية. وبما إنَّ هذا ليس هو الحال، فإنَّ هكذا مطلب لا يقود إلاّ إلى الرفض وعدم التوافق أو الانسجام مع الطبيعة الإنسانية، ولا شك إن هذا لا يمنح الأخلاق الحياة، وإنما يحولها الى لائحة من القوانين التي لا تخرج عن كونها انضباطية وحسب. ولكن انتماء الخطيئة لحاضنة فلسفة الأخلاق محدود جداً ويتراءى في بعض مفاصله أحياناً جملة من المغالطات التي رفعت إلى مستوى الحقائق. ولذا فإنَّ العلاقة بين المفهومين تكشف عن كونهما ليسا صنوين غير قابلين للانفصال، ولا يبتعد ارتباط الخطيئة بالأخلاق عما يتصل بإرادة التوبة والندم، لأن الأخلاق في حد ذاتها إذا كانت قابلة لاستيعاب الخطيئة كعجز أو نفي مجرَّد، وإمكانية ضارة بالحرية وباشتراطات تحقيق المثالية، فهذا يعني نقصاً في فهمها للمثالية.

إنَّ الصبغة العقلانية لفهم الصراع من أجل تحقيق مهمة الأخلاق، لا تضع مسألة الخطيئة برمَّتها في صورة المصادفة العشوائية التي يمكن لها أن تحدث لمجرد أن يكون الفرد في وضع ما، وإنَّما هي حالة متجذرة بشكل أعمق مما يبرز منها من مظاهر، وهي في الوقت ذاته شرط يتجاوز في وجوده حدود الفردية كأصل للوجود. وإنَّ هذا الشرط المتعالي على الحالة الفردية، والذي لم يعد يمكن التحكم به من قبل منظومة الأخلاق، هو ما أطلق عليه كيركگورد الخطيئة الموروثة. يقول في هذا السياق: "إنَّ الخطيئة الموروثة تجعل كلَّ شيء أكثر قتامة ويأساً، على إنَّها يمكن أن تزيل شيئاً من المصاعب، ولكن هذا لا يحدث بمساعدة الأخلاق وإنما العقائد، فالعقائد لا تنكر وجود الخطايا، على العكس من ذلك، إنَّها تقر بوجودها، وتجعله مرهوناً باشتراط الخطيئة الموروثة".

ولكن هل يشرح مبدأ الاشتراط ماهيَّة وجود الخطيئة الموروثة؟ كلا، إطلاقاً! ثمَّ إنَّ الخطيئة الموروثة لا تقدم شرحاً للعقائد، وإنما تحاول تفسيرها على فرض تطابقها مع وجودها القبلي. ولأنَّه من النادر الاشتغال على منظومة العقائد بشكل يضمن نقاءها تماماً، فغالبا ما يتم سحب الخطيئة الموروثة داخل مفاصل تلك المنظومة، لدرجة



تجعل الانطباع بوجود أصل غير متجانس بين هذه العقائد، لا يغيب عن الادراك. وما الذي يمكن حدوثه فيما لو وجد نظام عقائدي خاص بالملائكة، وسواها للكتاب المقدس والخ؟ ولكن أين يقع هذا "الأصل غير المتجانس" في العقائد؟ أنّه تساؤل يقترح "بحثاً علميّاً جديداً"، إذ يشرع، وعلى النقيض من صرامة العلوم المثالية التي تتأسس على الواقع، ببداية تنطلق من الحقيقي أو الفعلي الملموس، لرفعه لمستوى المثالية، ويتعيَّن الانتباه هنا لنقطة عودة أخرى لتجسيد مشكلة الخطيئة كوجود قبلي. الواقع إذاً هو، إلى حدٍ ما، بؤرة انبثاق العقائد، ومن المتوقع أن يغيب فيه شرط تحقيق المثالية وأن يتخذ من هذا الغياب مركزاً لتفسير الخطيئة الموروثة.

وهناك الفهم الثاني للأخلاق وهي ما وضعه كيركگورد على النقيض من الفهم السابق، الذي يجنح لكون الإنسان آثماً، وأطلق عليه اسم "الأخلاق الثانية"، وهي لديه مما يمنح العقل مركزية لتوليد المعرفة، ويتخذ من العلم والوعي بإدراك العقائد مهمة حقيقية للواقع. يستحوذ علم النفس في هذا العلم الجديد على مكانته الخاصة، ولكن مهمة علم النفس تتمحور في التوافق بين الحقائق لشرح وتفسير الخطيئة الكائنة، وليس ما ستكون، ويتجه اهتمامه نحو ما يقف خلف الخطيئة من دوافع موضوعية، وما هي حقيقية إمكانياتها ومآلاتها.

وفي الوقت الذي يتعمَّق فيه علم النفس لسبر أغوار ما للشعور بالخطيئة من قابليات، يخدم من جهة أخرى، ودونما قصد، علماً آخر، تبدأ فرشته النظرية مما ينتهي إليه علم النفس من نتائج. فرشة ستشكِّل حجر الأساس في التفسير والتأصيل قاعدة نظرية لما ترمي إليه الحفريات المعرفية لعلم العقائد. هكذا تقف العقائد تحت وطأة الجدل، ففي الوقت الذي ينصرف علم النفس فيه لاستكشاف الإمكانية الحقيقية للخطيئة، تشرح العقائد الخطيئة الموروثة، والاحتمال المثالي للخطيئة.

ولكن من أيِّ معينٍ تكسب العقيدة خلفيَّتها، التي تخدم بها هذا "العلم الجديد"، وتضعها مع بعض القضايا الراسخة كاشتراطات مسبقة، إذا كانت لا تنسجم فيما بينها؟

لم يظهر كيركگورد اهتماماً بالحديث حول هذا الموضوع الشاق، فيما رسمه من موجز عن بؤر هذا المركَّب التاريخي في تلك النظرية العلمية. ولكن من الواضح جداً أنه استقى مادته من تفكيك نظم عقائد الكنيسة، وقاعدة كلِّ ما ليس من الإيمان فهو خطيئة. ثمَّ قام بعد ذلك بفحصها ونقدها، متخذاً من قصة أول أسفار العهد القديم "التكوين" أساساً لذلك. ويتركز محتوى كلّ ما تناوله من هذا السفر في مقولة: إنَّ الخطيئة الأولى "الأصل" هي الرحم الذي أنجب الخطيئة للعالم. ولو لم يكن الأمر



كذلك لكانت مكابدة فعل الخطيئة الموروثة التي تشوّه الحاضر، أمراً عرضياً لا يتسنى وقوعه إلا عن طريق المصادفة.

إنّ ما يصعب تقعيده عقلاً هو التفسيرات المؤدية لرجحان كفة الانغماس بالحسّية، التي تفترض كون وجود الخطيئة يقوم بذاته من دون استبطان لأي اشتراط قبلي يقضي بولادته للعالم. وتعتبر قصة التكوين وما تتضمنه من سرد لأحداث بدء الخليقة من الأساطير المهملة في عصرنا الحاضر، وإنَّ لهذا الإهمال سببه الوجيه، الذي لا يخرج عن دائرة ما تقدمت الإشارة إليه، وهو أن ما لا يمكن الاستدلال عليه من خلال البرهنة العقلية فهو مجرد أسطورة، خرافة سخيفة لا ينتهي العقل فيها إلاّ لبنية أسطورية من النادر لها أن تسفر عن شيء آخر غير الثرثرة.

إذا كان ثمة ما ينبغي وجوده في أسطورة العقل، فإنه من الضروري أن يكون ذلك الشعور السابق على الخطيئة. ولكن ماذا لو تمَّت حلحلة أواصر التلازم بين الأنساق القبلية للخطيئة، وصحَّ افتراض دخول الأثم عن طريق أخرى، غير ما أسست له الكتب السماوية داخل الوعي الجمعي، فبالتالي يكون من الضروري إلغاء الأرضية التاريخية لهذا المصطلح. ولكن إذا كانت الخطيئة طريق الآثام، فهذا يعني سبقها في الواقع كجوهر وليس كأصداف قابلة للزوال. هذا هو التناقض الجدلي الوحيد المتناسق من حيث المفهوم، والذي جعل، فيما بعد، من فهم المفارقة في حدث الخطيئة مقابلاً للمحايثة "حضور الشيء في ذاته".

أن يكون الشعور بالخطيئة قد تجذر في الوعي، وخرج إلى العالم بصور لآثام شتى، هذا هو المعيار الوحيد لكلٍ ما ورد من نصوص وجدل تأملي عن الخطيئة الموروثة. والأمر الآخر هو إنَّ أصل الخطيئة، كما هو الحال مثلاً لدى العقيدة الكاثوليكية أو المذهب المتبنى الحكومة الاتحادية، يمكن تفسيره بطريقة أخرى تختلف عمَّا ورد في قصة آدم. "إذا ما تم إخراج آدم من لحمة سرد هذه الحكاية، فستضيع فيها مجمل الخيوط ويختلط كل شيء". شرح خطيئة آدم يعني شرح الخطيئة الأبدية الموروثة، ولكن لا تفسير بين أيدينا يريد تسليط ضياء كافٍ لإزالة العتمة عن تلك الخطيئة الأبدية الأصل، ونحن نعني الخطيئة هنا وليس آدم. لهذه الخطيئة جذورها العميقة المتموضعة في أغوار وجود الإنسان، فيما هو ذاتي فردي، بصرف النظر عن جنسه، وبهذا المعنى يكون مبدأ إدخال الفردية حقل الفعل الإنساني هو جنس الإنسان، فالإنسان هو فرديته.



وإنَّ عدم اعتراف المسيحي بهذا الأمر، يقوده إما إلى نظام البيلاجيانية[1]، أو إلى النظام السوسيني في معالم الجدل الوجودي في نظرية العقائد المسيحية. وإذا عبّرنا عن ذلك بأبسط ما يكون فإنَّ كل خطيئة فعلها أو يفعلها الفرد في وقت لاحق، هي بعبارة أدق اصطيادٌ للحظة تشكيل جديد يتوافق تماما مع ذلك الأثم الأبدي الموروث من آدم، والفرق بين خطيئة آدم وما يعقبها موجود على المستوى الحسي للخطيئة، وليس على مستوى ماهيتها. أما وقوع الفرق في الوجود فلا يمكن له أن يتحقق من قفزة يمكنها أن تحوّل الفكر باتجاه التعبير الرمزي عن التجربة الروحية للخطيئة، لتجاوز أصلها الموروث، وتقيم فهماً جديداً للتعامل مع الآثام.

ومهما يكن من أمر ثمة نتيجة تستهدف إعمال العقل في النظام العقائدي لتفسيره، ولا ضير هنا في أن نشير الى سؤال عرضي يتصل بكيفية التعاطي مع هذا النظام، كما وجدناه لدى هانز جونز فيما تقدَّم. أيمكن القول أيضا أنَّ كيركگورد هو المؤسس لظاهرة عدم كفاية الإنسان أمام الله في عقيدة الخطيئة الموروثة، والتي عبّر عنها عبر فرضية ميتافيزيقية؟ وقد شرح هذه الظاهرة بسبر أغوار عقيدة الخطيئة الموروثة وبلورتها على أساس إظهار مواطن وكيفيات خروجها إلى العالم وتجذرها في حياة الإنسان. ولكنه لم يكن معنياً هنا بالحديث عن صيرورة هذه الظاهرة، الخطيئة بذاتها، تحت ضغط أفكار كنسية خاوية، ما برحت تنشط داخل فكرة الخطيئة، وتلك هي بالضبط النقطة المركزية في احتجاجات كيركگورد- لابد من فهم الخطيئة على هذا النحو، لأنَّ الوقوف على فرض الخطيئة كدافع أو محرك للوجود لا يمكن له أن يقع إلاّ من خارجه. ولكن ألا يمكن لهذه الفرضية، أن تفسَّر بشكل أو بآخر كما أراد لها جونز، أي على أنها افتراضات عقائد ميتافيزيقية لتجارب وجودية، على الرغم مما يميزها، إلى حد ما، من مبدأ عدم كفاية الإنسان؟ وتجدر الإشارة هنا، وبالتواصل مع فكر كيركگورد، إلى أن التميز وبدقة بين الميتافيزيقا والعقائد هو ما أراده كيركگورد بالضبط، وقد أشار لمفهوم "الفلسفة الأولى" وما اختطه أرسطو فيها من نهج في مسألة الميتافيزيقا، وحين ركّز على أسبقية أرسطو في استخدام اصطلاح الميتافيزيقا

(1) - Pelagianismus نظرية لاهوتية يعود اسمها للراهب بيلاجيوس (354 - 420 م). ويعتقد متبعوها أنَّ الخطيئة الموروثة لم تؤثر على الطبيعة البشرية وأنَّ إرادة الإنسان لا تزال قادرة على الاختيار بين الخير والشر بدون مساعدة إلهية خاصة. أما النظام السوسيني فنسبته إلى فوستوسوسينوس Fausto Sozzini (1539-1604)، الإيطالي الأصل. وقد أضاف السوسينيين لتأملات الراهب بيلاجيوس إنكار التثليث ولاهوت المسيح. المترجم.



كشف عن كونه استغرق في جزء محدد منها، وهو ما ينتمي بمفهومنا الآن لأفكارنا في اللاهوت، وهذا مما يجب أن يوضح بمزيد من التفاصيل.

في "بواكير الفلسفة" كان لدى الإنسان فهمٌ للحقيقة التي يسعى إليها، فهم كامن في ذاكرته خاضع لها، ومن هنا فإن الشرط النهائي لمعرفتها موجود في الذات وليس خارجها، في المحايثة وفي تخطّي الحسي وامتلاك الوعي بالذات. أمّا في الفلسفة الثانية "ما بعد البواكير" فتكون معالجة المعرفة فيها بالنظر للمحتوى العقلي "المتعالي أو المتسامي"، والذي وضع تحت هذه التسمية لأنه غير موجود في الفكر المحرِّك لحياة الإنسان واقعاً. هذا المحتوى هو عامل موجود لدى كيركگورد أيضاً، إلاّ أنّه لم يذكره بوضوح، ولكنه أثبته في إطار التجريب الجدلي، الذي تناول به الحدث التاريخي لعلاقة الإنسان بالخالق من دون وسائط، ولوحي الله وكيف تجلّى في يسوع المسيح. وبالتالي، لا ينتمي هذا المحتوى العقلي إلى معنى الإستخدام الفلسفي الإصطلاحي العام، إلى "المتعالي"، أو أنّه يضمر المعرفة القبلية المتأصلة للحقيقة، كمقدمة لإدراك غاياتها، أو بالعكس، أي أن يتجاوز اشتراطها الأول، ومنه أيضاً مبدأ معرفة الإنسان لذاته، وإنّما يقع تماماً خارج احتمالات تلك المعرفة المتأصلة للحقيقة، وإن حدث وبدت له، في الطريق إليها، على هذه الصورة، فإنه لا يحملها محمل صدق.

إنَّ منطقة التقاء المحايث والمتعالي لا تعني بالنسبة لكيركگورد شكلاً من أشكال التنظير والمضاربة، أو لقاءً بين الفلسفة واللاهوت والعلوم المثالية، ولا تدل في الوقت ذاته على اتباع منهج معين لإزالة الرواسب المتكلسة الواقعة بين العقل ومعرفة الوحي. فلم يكن كيركگورد مهتماً على وجه الخصوص بالقضايا الأساسية للتساؤلات المدرسية في اللاهوت والفلسفة. اللقاء بين هذين المبدأين يحدث عنده في لحظة اصطدام الإنسان بوجوده الخاص، ومحاولته في الوقت نفسه الاعتقاد بالوجود والوقوف موقف المتحفّظ من العقلانية، لكي يتسنى له أن يكون في الحقيقة. أو بعبارة أكثر تحديداً: نقطة المرتكز في الوجود تكمن في معرفة الإنسان لذاته، حيث يفترض أن طبيعة وجوده تقع تحت مسؤوليته، وعندها لا مناص من الوعي بالأنا المثالية. أما ما يتعلق بمسألة ما إذا كان يمكن للإنسان إدراك هذه المثالية، فهذا مفصل يتباعد المبدآن فيه عن بعضهما، وهنا يقع السؤال عن إمكانية إعادة خلق الإنسان، أو تكرار وجوده "الحياة بعد الموت"، لتأصيل هذا التساؤل في أرضية الجدلية الوجودية



الكاملة. وباعتبار أن الإنسان حتى في إعادة خلقه سيكون هو ذاته وليس آخر سواه، وهذا الجدل يعني: أنَّ الوجود المفترض هنا سيدخل مجدداً حيز الوجود، بصورته هو، نفسه وليس غيره.

ينبغي تكرار مدارج ذلك الوجود، وبما كان عليه من قبل، تكراراً بنمط جديد مختلف نوعياً عمّا كان عليه من سياق، وبناء على هذا المنظور فلا بد من أن ينتهي الوجود الأول بوصفه مقدمة لنشوء ذلك الوجود الثاني أو الآخر المغاير جزئياً. فعل إعادة الخلق "الحياة بعد الموت" هذا ممكن لدى كيركگورد فقط في حالة التوبة والصفح، والتي تحتوي، بحد ذاتها على عاملين، أحدهما سلبي والآخر إيجابي. يفترض الأوَّل اشتراط الإثم، الشهواني السلبي والمرحلي، الذي لم يسبق له أن كان على الإطلاق تحت الإيمان بالروح والخلود.

وهكذا، تبدو الخطيئة كما لو أنها موقف افتراضي، أو كما لو أنّها غير موجودة واقعاً. وفي الوقت نفسه يكون مرفأ الخلاص في إدراك الغبطة الأزلية والدخول الى الخلود في وجود عن الخطيئة. ولكن هذا السياق الافتراضي لا يحدث عبر ظهور وجود جديد أو مغاير لم يكن موجوداً من قبل، لأنَّ أمراً كهذا يفتقد بذاته لاشتراطات حدوثه، لا سيما وإنَّ إمكانية الانتقال من العدم الى الوجود لا تعني بالضرورة قلب مفهومها جذرياً، وإنما تحويله. أي أنَّ الطابع المؤقت للخطيئة يظهر مرة أخرى، على أنّها تتجلى في هذه الحال كتاريخ تتمثَّل داخله كينونتها الأبدية، ويتخلق الواقع بصورة تبدو الخطيئة فيه بالحسِّية ذاتها مرة أخرى، ولكنها تبدو الآن بصورة مركب متوالف يمكن للروح أن تحمله.

إنَّ الجدل في قضية إعادة الخلق لم يخرج حتى الآن عن إطار الفكر التجريبي المجرَّد، وهو ما أحكمه كيركگورد بافتراض أن الإنسان غير قادر على إدراك المثل وتفعليها داخل الحياة، إلاّ بالاعتماد أو الاستعانة باشتراطات المحايثة الدينية، وما تبطنه من حضور ذاتي للأشياء.كيف وصل لافتراض كهذا؟ وأيّ أساس أعتمد لتسمية كل ما يمكن أن يعيق إعمال المثالية في الحياة المعيشة بـ "الخطيئة"؟ بما يمنح تلك المعوِّقات ومضة ودلالة عامة تحررها من وجودها العارض، وتكسبها أهميَّة شاملة. لم يكن بمقدوره الاستناد إلى التجربة، لأنها فهم أو أداة لم تثبت جدواها لدحض المثالية. وقد حفَّز الوضوح الكافي للمشكلة كيركگورد نفسه لأن يقول إنَّه يقدم لجوهر التفكير افتراضاً عقائدياً لا يمكن تأصيله. ثمَّ يشدد على وجوب ذلك، إذ يكتب: "لا شك أن



الخطيئة هي المفهوم الأكثر أهمية في تاريخ العقائد المسيحية، حيث يشكِّل وجودها عاملاً جوهرياً في اختلاف المسيحية النوعي عن الوثنية. وتنبني عقيدة الخطيئة في نسق وجودها داخل منظومة الفكر المسيحية على فرض أنَّه لا الوثنية ولا سواها من المتبنَّيات الطبيعية الأخرى للإنسان تعرف ما هي الخطيئة، نعم لأنَّ الأمر بحاجة إلى وحي من الله تناط به مهمة إيضاح ماهية الخطيئة. إنَّ مذهب التصالح أو محاولة التسوية في الفرق النوعي بين الوثنية والمسيحية هو أمر يجب ألا يقبل كملاحظة أو وجهة نظر سطحية. بل على العكس من ذلك تماماً لأنَّه بحاجة للتعامل معه بعمق وروية، وخصوصاً في ماهية الخطيئة، وفي الاعتقاد بها من وجهة نظر المذاهب المسيحية. فقد يكون تعريف الوثنية للخطيئة، بمثابة اعتراض خطير على جوهر العقيدة المسيحية، أو إقصاء، على نحو ما، لدورها، وذلك حين ترفض الوثنية الاعتراف بما تقره المسيحية وتعتبره جوهراً صادقاً"[1].

كذلك الحال بالنسبة للتحديد الغائي للخطيئة، بوصفها موقفاً مختلفاً، وليست حالة عكسية منافية لاستعادة الوجود التي يمنحها فعل الإيمان، فإنَّه تفسير عقائدي يقف كيركگورد وراء تفكيكه، وعرض معناه بشكل شامل، يكتب: "وتجدر الإشارة هنا الى أن المنظومة العقائدية التي يستند إليها المذهب الأرثوذكسي حاربت باستمرار أيَّ تعريف للخطيئة يضمر تبنيه لمبدأ وحدة الوجود، والتي قد تؤوّل أو يفهم منها الضعف، والشهوانية، والمحدودية، والجهل، وما شابه ذلك.

لقد كانت الرؤية الأرثوذكسية مصيبة إلى حد ما حين عرفت بأن النزاع على المفاهيم يجب أن يخاض هنا، لأن خللاً سيصيب مجمل العقائد المسيحية، فيما لو تمَّ فيها تحديد الأثم أو الخطيئة سلباً. ولذلك، فإن العقيدة تشدد على إنَّ الأمر بحاجة لوحي من الله، لكي يتعلم الإنسان المعنى الحقيقي للحظة الوجود وصياغتها لمفهوم الخطيئة، وبالتالي وكنتيجة طبيعية، يقوم بصياغة موقفه من الرسالة السماوية التي يعتقد. ويمكننا مما تقدَّم أن نفهم أن هذه الأحكام الثلاثة: المفارقة، والإيمان، والعقيدة، تشكِّلُ فيما بينها قلعة منيعة أكثر أمناً وحصانة ضد كلِّ مقولة أو حكمة وثنية"[2].

ولكننا نتساءل الآن عن المقصود بتلك الافتراضات العقائدية بالنسبة لكيركگورد، والتي يرى عبرها إمكانية اقتناص الوجود الشخصي وتحقيق وجودية الإيمان، وما

---

(1) - KrankheitzumTode, S. V. XI 200 f.

(2) - المصدر نفسه، 207.



إذا كانت تفضي إلى الدخول للعالم الحقيقي؟ وتحت أيّ فرض نظري منها يكون هذا الوجود كفكر قابل للإدراك،أو أنه لا يريد منها سوى أن توفر مبدأ التفسير لدين المحايثة؟ إنَّ الإيمان كما فهمه كيركگورد هو استعادة الوجود وتحوّل الفكر إلى فعل حياتي، ولكن كيف يمكن فهم هذا التفسير الوجودي؟ لا شك إنَّ البحث في هذه الدائرة هو المقصود من طروحة كيركگورد في كون الدين إيماناً وليس معرفة، لكنَّه لم يرد مما شيَّده من مقولات عقائدية إذكاء الجدل في تفسير الحقيقة العامة للوجود البشري، وإنَّما أراد إثبات الحدث التاريخي للوحي، بوصفه يحتل المقام الأوَّل في تفعيل هذا الوجود، وجعله قابلاً للصيرورة والتخلّق.

يمكن للمرء طبعاً أن يكون ضد هذا التمييز، وضد الأهمية التي نسبغها على القفزة الفلسفية لدى كيركگورد، ونحتجّ أو نجادل بها، باعتبار أن المقولات العقائدية تبقى في جوهرها مجموعة من الفرضيات النظرية، التي وما أن تبدو على وشك الكشف والتجلّي حتى تفتح أبوابها على تفسيرات أخرى. ولذا فإن هذه التفسيرات في حد ذاتها لا يمكن أن تؤسس لحقيقة واحدة غير قابلة للدحض أو التغيير. ولم يكن هذا بغائب عن كيركگورد، ونتيجة لذلك لم يتخذ من العقائد وسيطاً يحتجّ به في المواجهة الجدلية مع سؤال الوجود.

ومن هذا المنطلق، ولكي يعود بالفهم لمساحته العملية الملموسة، يؤكّد على إنَّ المعرفة المجردة للخطيئة ومسألة الغفران من الذنوب هي عنده مما لا يمكن الحصول عليه بسهولة من فرضيات العقائد. وبحسب تأملاته عن الموضع السليم الذي يمكن أن تعالج فيه موضوعة الخطيئة بأسلوب لا ينطوي على تنافر، يصل دائماً إلى نتيجة مفادها أنّه من غير الممكن واقعاً تحديد الخطيئة بموضع دون سواه، ذلك لأنها موضوع الخطاب الديني، حيث يتحدث الفرد كفرد في تفصيل شكل الخطاب المؤثّر أو المباشر. ويؤكد على أن الفن الحقيقي فيه وفي أسلوب الوعظ إجمالاً هو إجراء المحادثة مع المتلقي عاطفياً، وإن كان من غير المتوقع لأن تكون لهذا المتلقي إجابة ما، فالإيمان أثر مباشر تخلّفه العاطفة في متلق، ينصت مدركاً أن ثمة ما يخصّه أو يلائمه هنا، ويعرف أن "إهداء المعرفة هي سر هذه المحادثة."

إذا كانت قضية الخطيئة هي موضوع الخطبة، فإن ذلك يعني أنها يجب أن تبدو كما هي ومن دون تمويه في الحقيقة، وكيفما يتعاطى المرء في علاقته معها. وعندما يحدث ذلك في خطبة وعظيه، فإنَّ الخطيب يقود المستمع ليس لمجرد مناقشة عقائدية حول الفرصة المثالية لوقوع الخطيئة والغفران من الذنوب، ولا لحوار نفسي عن الإمكانية



الحقيقية للخطيئة، أو محادثة فلسفية وجودية حول سلوك الإنسان داخل فضاء الرسالة السماوية، التي تعترف بالخطيئة وتجعل من غفران الآثام شأناً ممكناً، وإنما يكون مبشِّراً بالرسالة المسيحية نفسها. يفعل ذلك، عامداً الانفصال عن الفهم المتحيِّز معلناً عن واقع ومضمون هذه الرسالة، وهي وجود المسيح في كلمته وبشراه للملأ.

يمكن للمرء أن يسيء فهم كيركگورد، إذا فاته أن يلاحظ ما يقيمه من فرق بين "الخطاب الديني" و"الخطبة الوعظية"حيث يدرج مرة أخرى الافتراضات العقائدية. "الخطاب الديني" هو حوار بين المتكلم والسامع، مع كلِّ أنواع واحتمالات الحقائق الدينية، وهي بأي حال من الأحوال لا تأتي من التاريخ العام للدين وحسب، وإنما يمكن أيضاً أن تؤخذ من الكتاب المقدس. ولكن المتحدث عن الدين يوفر الفرصة للمستمع أن يكون له اختياره، يتحول إلى فهم المستمع، لا يعنى بفعل أيِّ شيء آخر، بقدر عنايته بكيفية القدرة على الإقناع، واقتراح أسلوب عرض يقترب من المتلقي ويتميَّز عنه في آن معاً، فيما يريد إيصاله من فهم قد يعصف بمجموعة كبرى من المبادئ.

أما "الواعظ" فهو في الواقع يفعل كلَّ ما يمكن،كي لا يقف فوق رؤوس جمهوره، مبتعداً بالحديث عمَّا يهمهم. ولكن يجب ألا يفوتنا أن موقفه خطيباً سيمنحه شكلاً من أشكال السلطة المرحلية التي تؤهله وتلزمه في الوقت ذاته لأن يقول للمستمع: يجب *عليك أن تؤمن بمغفرة الخطايا*.

وقد عرَّف كيركگورد الفرق بين الخطاب الديني وسواه من الخطب والمواقف الوعظية، قائلاً: "الخطاب المسيحي يمكن أن يتشكَّل على أساس أو درجة معينة من الشك، أما أساليب الوعظ والإرشاد فيقتصر اشتغالها على الكشف عن سلطة الكتاب المقدس، وكلمة الرسول يسوع المسيح"[1]. ويكتب في موضع آخر: "إنَّ الواعظ الذي يريد أن يؤدي عمله بشكل صحيح فعلاً، بحاجة، إذا ما استحضر شيئاً من كلمات المسيح، لأن يتحدث بما يقترب من هذا: هذه الكلمة ترجع إليه، ولذا فإنها ووفقاً لما تشهد به، تعني إعطاءه ما في السماء وما على الأرض من قدرة وسلطان. ولك الآن، أيّها المتلقي، أن تفكَّر معي فيما إذا كنت تريد الانحناء تحت سطوة هذه السلطة، وإذا كنت تقبل هذه الكلمة وتعتمدها، تؤمن بها أو لا تؤمن"[2].

ولكن من أين للواعظ هذه السلطة، بوصفها المبدأ الذي يميزه عن "المتحدثين في

---

(1) - Papirer VIII 1, A 6.

(2) - Über den UnterschiedzwischeneinemGenieundeinemApostel,S.V.XI 106.



موضوعة الدين"؟ يذهب كيركگورد إلى إنَّ الواعظ يتوافق في الواقع مع المسيحية. والوعظ يتوافق مع دأب الكاهن، من خلال ما يمنحه إياه سر الكهنوت من تفويض، وهو سر يقوده للتحوّل المتناقض في الوقت المناسب، أي عندما يحين الوقت لأن يفعل شيئاً آخر.

وبهذا المعنى يكون من الجوهري تطور معرفة الكاهن ومواهبه، وسوى ذلك مما تخلعه الكهنوتية عليه من أردية. وإذا تابعنا القضية منذ الأزل فمن المؤكّد أننا لا نجد من أذن له بذلك السر الكهنوتي المفوّض، طالما أن الإنسان دخل هذا العالم عبر فعل لولادة لا تتيح له قدرة على تذكر ما سبقها من عوالم.

من الجانب الآخر الكهنوت هو طابع الأسرار المقدسة الذي لا يمحى، ولكن ماذا يعني القول بخلاف ذلك؟ إنَّ الزمن هو الحاسم مرة أخرى في الأبدية، وفي الانسحاب الجوهري من الذاكرة إلى الأبدية، وهنا تقف من جديد إشارات التأويل المسيحية.

وإذا قمنا الآن بتلخيص هذا المسار في الفهم، فيمكننا القول أننا لم نحصل على تعريف خاص بطبيعة ومهمة العقائد من وجهة نظركيركگورد، ولكننا شهدنا له في جهوده الرامية لتحديد وتطبيق الفكر العقائدي في العمل: "من فهم الشيء إلى تفعيله"، وبالتالي، فإنَّ لدينا الآن بعض الخصائص لإظهار هذا الفكر العقائدي، ومواصلة طرح السؤال عن جدلية العلاقة بين النظام العقائدي والوجود.

كلُّ مقولات كيركگورد حول التفكير العقائدي تشير إلى أنَّه يريد إيقاف التفكير بشكل مضاد "للميتافيزيقا"، وإنَّه يجب إدراكها بالمفهوم الواسع لها، الذي من معانيه إنَّها "الجوهر الكلي" للإنسان ومنهجه الذاتي للوصول للحقيقة. ثمَّ إنَّ المقولات العقائدية تضيف فكراً يتحدث عن الحقيقة والوجود بأدوات لا يتم استحضارها من "الذاكرة"، وإنما مما هو متجذر من أحداث تاريخية عن وحي الله وعن يسوع المسيح. وهي بالتالي جملة من التصورات عن الحقيقة، التي لا تقع مصاديقها بمعزل عما عرف عن الوحي وما رافقه من أحداث. التناسب الطردي بين هذا الفهم وتحقيق الذات المؤمنة هو مما يجب تضمينه لجميع التشريعات العقائدية، وبيان تأثيره في عالم "الجوهر الكلي" للإنسان، وفي جميع المشاكل العقائدية.

إنَّ الإيمان فعل يفتقد في فحواه لإمكانية البرهنة عليه، فهو قضية لا تقبل العقلنة، على إنَّ هذا لا يعني إنّه لا يتصل بالعقلانية إجمالاً، وتلك هي، على سبيل المثال "المفارقة المطلقة"، التي تدعو لفهم الإيمان بالمعنى الجمالي والأخلاقي البارز له، وباشتراطاته العقائدية.

أمّا "المفارقة السقراطية" فهي في مقابل ذلك، نمط لقانون وجودي يعبّر عن



العلاقة بين الروح الموجودة والحقيقة الأبدية. وهذه الأخيرة توجب حتماً ما يقتضي عدم إخفاء القول بالطابع المتماسك لعلاقة المؤمن بالمفارقة المطلقة. ولكن "الحقيقة الأبدية"، التي يتمحور سلوك الإنسان حولها أصبحت نقطة تاريخية بارزة في وجوده، ثمَّ إنَّ التصور الخالص لحقيقة الأبدية التي ولدت ونشأت ونمت، في وقت ما يجعلها تبدو كما لو أنَّها فرد، لا يتميَّز تشكله عن إنسان آخر سواه.

وبالعودة للمفارقة المطلقة، فإنَّها تنشأ مما يوجب على المؤمن أن يتعاطى معها فيه بوصفها حقيقة تاريخية، الأمر الذي يسوِّغ على نحو ما مطلب أن تكون حقيقة أبدية، ومن هذه الزاوية تكتسب تلك المفارقة وجودها العقائدي. لكن هذا الادعاء، هو واقعاً مما لا يمكن تحديده علمياً؛ وهو بالتأكيد مما لا يفضل المحاولة فيه. على إنَّ الموقف من المفارقة المطلقة يمكن له أن يدرك مبتغى الحقيقة التاريخية، وهنا يكون محاولة ضد اليأس. وعندها لا تثبت صحة البشارة ليسوع المسيح وحسب، وإنَّما أيضاً لكلِّ ما أعقب ذلك في تاريخ الوعظ المسيحي.

هذا يعني أن الحقيقة المسيحية لا يمكن تحديدها إلا بالمعنى العقائدي المشار إليه. وبناء على هذه المقولة فإنَّها حقيقة لا يخرج ما يبررها في نهاية المطاف عن حدود الحاضنة التاريخية الخاصة بالوحي، ولذا ووفقاً لهذه المعنى فإنَّها ليست "حقيقة" خاصة لا يمكن استنتاجها أو الاستدلال عليها من الوحي. ومما لابد له أن يستحصل من هذا الفهم هو إنَّ عملية انتاج الحقيقة لا تكون في المقام الأول مذهباً، وإنَّما هي رسالة، حجَّة يجب على مجمل المذاهب المسيحية أن تكون في خدمتها. أو هي رسالة لإلقاء الحجة والسير بالبشارة، التي يحملها الإعلان والوعظ المبني على نسيج من الأحكام العقائدية المرغوب في تنفيذها، على نحو يجعل الإنسان وليس الكنيسة موضعاً لاهتمام الدين. ولذلك فمن غير الممكن أبداً لتلك العقائد أن تستقر داخل نفس المسيحي الغنوصي، لأن مفهومها هنا لا يشاطره الرأي أو السياق في المواقف الكامنة وراء المعتقدات، فالحقيقة لا تثبت في النهاية إلاّ في عملية الإعلان والوعظ والإرشاد وهذا ما يجعلها خارج أطر المذاهب الباطنية.

قد يتساءل المرء عن الكيفية التي يمكن أن تكون عليها بنية النظام العقائدي واقعاً، إذا ما كان النظر للمسيحية ليس موضوعياً يحاول تفريغها من محتواها الفكري. هنا ويقف كيركگورد على أية حال موقفاً مضاداً متشككاً بتلك الكيفية، وهذا ما يكشف عنه قوله الذي يمكن وضعه في محورين: أمَّا الأوَّل فهو القائم على رؤية النظام العقائدي المسيحي عبارة عن منتوج فاخر اكتملت جاهزيته في طقس هادئ، إذا تسنى للمرء أن



يريأن المعدل المتوسط من الناس على الأقل هم من المسيحيين، وربما أمكن تميّز هذا المنتوج لبعض الوقت ولكن هل أن الحال كذلك فعلاً؟ أما إذا عصفت بالطقس ريح هوجاء ضارية فلا شك في تحوّل هذا المنتج في مجمل منظومته إلى حاضنة للشرور والمصائب، وعندها يجب أن يدرك كلٍ شيء لاهوتياً. تكشف المنهجية التي إنبنى عليها نظام الفهم السابق عن خدعة غير مباشرة، لأنها تسلّم بكوننا جميعاً مسيحيين حقيقيين، ومنذ ذلك الحين أخذت كلّ منهجيات الوعي تتأسس بناءً على افتراض تلك "المسلمة".

أما المحور الثاني فيذهب إلى أنَّه لا ينبغي للنظام العقائدي أن يشيَّد على أساس فهم الإيمان، وإنما على أساس الفهم بأن لا يجب على المرء إخضاع الإيمان لمنظومة الإدراك والفهم، لأن الإيمان هو مما لا يستطيع المرء فهمه. القضية هي: إن على المسيحي "القس" أن يكون هو نفسه "الأستاذ" في أن يقول الشيء نفسه. وإن على هذا الأستاذ أن يبدي رجولة كافية ومختلفة عمّا عرفت عنه، لكي يقوم على تحديد المقولات بما هي عليه. إما إذا وجدت هناك أرواح متمردة، لا تريد تسوية الخطاب مع مواقف "القس"، فإنها ستقع فيما لا تطيقه إذا ما قررت تبني مواقف العقل المجرَّد لذلك "الأستاذ". المسيحية هي قبل كلّ شيء نظام مجهدٌ في طبيعة المران والتربية، يتوق في جوهره لإدراك نسق منضبطٍ للحياة قد يبدو أكثر حدةً وصرامة. ولذا على المرء أن يفر من القس، ما أمكنه ذلك، لا لابتغاء الإنزلاق فيما يناقض الفطرة والعاطفة، وإنما لإدراك ذلك النمط من التربية الأكثر حدةً وصرامة.

لا يمثّل كيركگورد "القس" ولا "الأستاذ"، ثمَّ إنَّه لم يكن معنياً بالاستغراق بهذا المسار في الرسالة الحاسمة للمسيحية، وإنما ترك الإهتمام بها لرعاة ومعلمي الكنيسة. لقد حاول، كموقف مقابل، أن يمارس الإيمان من خلال وجوديته الجدلية، وعبر الالتزام بثوابت الرسالة كشكل من أشكال العمل المباشر، من دون افتراض الإتصال بسلطة الكنيسة وما لها من رسالة تجتهد فيها لمحاولة المزاوجة بين الدين والحاكمية. وأراد من ذلك الاحتجاج ضد أشكال العقيدة الكنيسية وأساليبها وتعاليمها، تلك التي تتعامل مع المسيحية باعتبارها معرفة موضوعية عقلانية خالصة. لقد كان واضحاً جداً في إنَّ أيَّ صورة من صور الرسالة المسيحية عليها أن تقدِّم أولاً رسالة معرفية مباشرة. ونظراً لأنّه، وهذا مما لا يجب أغفاله ابداً، يتحدث عن إحياء المسيحية داخل الفضاء المسيحي وليس كأعمال ومهام تبشيرية في العالم الوثني، فقد استطاع أن يتعامل مع كل ما تقوم به الكنيسة من نشاطات بناء على فهمها وتعريفها لرسالتها المباشرة.



وإذا حسب كيركگورد أيضاً الرسالة المباشرة المفترضة من قبل الكنيسة شرطاً أساسياً لأنشطته الفكرية، وأدرجها في رؤيته وبلاغه غير المباشر، كما في استخدامه لـ "التواصل بين المباشر وغير المباشر"، سواء أكان ذلك بوصفه تعبيراً شعرياً، أو من خلال جدله بالحالات الإفتراضية الجديرة بالعناية فيما خلَّفه من نتاج، فإنّ تلك الرسالة ستظل حتماً لحظة من المعرفة لديه، وهي بالتالي كيان موضوعي قائم بذاته. ولكن هذا لا يعدو أن يكون مقدمة، لأن الرسالة المسيحية لديه جوهر ليس المطلوب فيه المعرفة الحقيقية المجردة، وإنما القدرة على التفعيل والبلاغ. أما أن تكون هناك لحظة معرفية مجرَّدة، فإن هذا متعلق بالفرد المسيحي، ومن هنا يجب أن تكون هناك معرفة أولية بالمسيحية كوحي، مجرد معرفة أولية.

الآن، وفي نهاية المطاف، نجد أنَّ كلَّ شيء متعلقٌ بسؤالنا عن ماهية المعنى، الذي فهم على أساسه كيركگورد مصطلح "اللحظة المعرفية"، والذي تنتمي إليه جميع المقولات العقائدية، كشيء مجرد و"أوَّلي". هل أراد منها القول بأنها ليست سوى لحظة عابرة ضمن جدلية الوجود، بحيث لا يتحقق للعقائد ظهورها إلا بوساطة الوجود؟ كلا على العكس من ذلك، وخصوصاً إذا ما أنيطت بالتشريعات العقائدية كما تبدو لنا مهمة إبراز المفاصل التاريخية لحقيقة المسيحية كوحي، فإنها ستحتفظ بهذا المعنى، على امتداد طريق جدلية الوجود. ولذلك وجب عليه القول بأنَّ التشريعات العقائدية فرضية حتمية وشرط لا غنى عنه في عموم جدلية الوجود. ولا ينحصر ذلك بعقيدة الخطيئة، أو مفهوم المصالحة في كتابيه "مفهوم الخوف" و"المرض حتى الموت" أينما يستشهدكيركگورد بالقاعدة النظرية لمفهوم العقيدة وإنما بـ "المفارقة المطلقة" بوصفها اشتراطاً عقائدياً في كتابيه "شذرات فلسفية" و"حاشية ختامية".

من جهة أخرى لا نكاد نجدُ فيلسوفاً وجَّه نقداً شديداً لتأملات هيجل في قضية تناوله لتاريخ اللاهوت ولجوانب العقيدة الأرثوذكسية، فضلاً عن مفاهيم، الحقيقة، والوجود، والوجود الفعلي، كما فعل كيركگورد. ولكن هذا في حد ذاته يظهر بصورة ضئيلة نسبياً، فيما لو قورنت بطبيعة تناوله ونقده للمقولات العقائدية المركزية في النظام الكنسي، ويرجع ذلك إلى طبيعة اشتغاله على هذا الفكر. أمَّا إذا كانت القفزة النوعية التي نهض بها هذا الفيلسوف قد مثَّلت على الدوام موقفاً صحيحاً من مسألة العقائد، فتلك بالطبع مسألة مفتوحة، تختلف مناقشتها باختلاف المواقف الفردية منها.

لقد شيَّد كيركگورد صرحاً فكرياً من الصعب أن يوصف بأنَّه عفا عليه الزمن، ليس لأنه نظَّر للوجود واللاهوت والعلوم العقائدية من زوايا مختلفة وحسب، وإنما لأن ما



قدَّمه من تأصيل فلسفي هو مما ينطبق عليه توصيف الفيلسوف شلايرماخر، حين أطلق على بعض الأعمال قول: "الانجازات الخالدة".

وتجدر الإشارة هنا إلى إنَّ إشكالية أخرى تتجسّد فيما تركه من منجز فكري، وهي إذا ما كان قابلاً لأنَّ يقدم المعرفة بشكل مباشر، ويكون أرضية كافية ومناسبة لكي يؤسس عليها فهم علمي لسؤال التشريعات والعقائد، يظهر بصورة متفق عليها نسبياً. على أنَّ كيركگورد لم يكن مهتماً بهذا الجانب، لأن العقيدة الأرثوذكسية كانت كافية لسد حاجته، حتى وصفها قائلاً: إنَّ هذا المذهب، كما يبدو، يمكن أن يؤخذ ككل أو على وجه الإجمال على إنَّه صحيح. وأنا لا أجادل في هذا الموضوع، ولا أختلف عليه، ولكن ما يمكن أن أناقش فيه هو ما يمكن استخلاصه من هذا الموقف من استنتاجات. لكنه ربما لم يكن ليتصور ذلك، وبأسوء الإحتمالات ما كان ليتوقع من "الأجيال" اللاحقة أن تخرج مذهبه في الوجود الفردي من سياقاته المعرفية، ثمَّ تتمكن من وضعه في الإطار المفترض له أن يأويه.




مكتبة
الفكر
الجديد


مكتبة
الفكر
الجديد

- 2 -

أعمال المحبة[1]

سورن كيركگورد

ترجمة: زهراء طاهر

(1) - النص ترجمة لمقتطفات من كتاب "أعمال المحبة"، لـ سورين كيركگورد:
Kierkegaard, Soren. Works of Love. Tr: David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson. (New Jersey: Princeton UniversityPress). 1949.



الحياة الخفية للحب والاهتداء إليه من خلال ثماره:

من أين يأتي الحب؟ أين مصدره وأين منابعه؟ وأي مكان سري ينبعث منه؟ فمنبعه خافٍ وسري فعلاً. إن في قلب المرء موضعاً تنبثق منه حياة الحب، وذلك لأن "مسائل الحياة إنما تنشأ عن القلب". لكن ليس بوسعك رؤية هذا المكان، فمهما اخترقت الحجب، فإن هذا المنبع يُرجع الخطى ويتوارى بعيداً موغلاً في الخفاء والسر. حتى عندما تندفع أكثر فإن المصدر يبقى بعيداً، تماماً مثل مصدر النبع الذي مهما كنت قريباً منه فإنك تبقى بعيداً. من هذا المكان ينطلق الحب في مسالك عدة، إلا أن أياً من هذه المسالك لا ترشدك إلى الطريق الذي منه تصل إلى ذلك المنبع الخفي. تماماً كما يستوطن الله في النور، والذي يشع منه كل قبس ينير هذا العالم، والإنسان غير قادر أن يتتبع أيا من سبل هذا الإشعاع ليدخل حضرة الإله فيراه، فلو اعترضتَ شعاع النور بوقوفك قبالته كنت كمن حوّل النور إلى ظلام، وهكذا يسكن الحب في الخفاء، فهو خبيئ في القلب.

إن الجدول المتدفق من نبع في أعالي الجبال يثير الإنسان بل يتوسل إليه بهمهمة أمواجه أن يتبع مساره، ولكن من دون أن يحاول بدافع المعرفة أن يشق طريقه إلى منبعه فيكشف سره الدفين، وكذلك تدعو أشعة الشمس الإنسان من خلال نورها المنبسط كي يرى روائع العالم، إلا أنها توبخه وتعاقبه بالعمى إذا ما تجاسر ونظر بفضول إلى مصدر الضياء، وكذلك الإيمان فإنه يهب نفسه طوعاً ليكون رفيق الإنسان في درب الحياة، إلا أنه يحجر كل من يستدير نحوه ويحاول فهمه. إذن فإن أمنية الحب ودعائه أن يبقى منبعه السري وحياته الخفية داخل القلب، فلا يشغل أحد نفسه بدافع الفضول والوقاحة فيقحم نفسه مقلقاً راحة هذا الموضع حتى يرى ما لا ينبغي له أن يراه، وما تكون غرامة تطفله عليه خسران السعادة والنعيم. إن عمل الجرّاح وهو مرغم على قطع أجزاء الجسد ليصل إلى الأعضاء الحيوية الدفينة لأمر باعث على المعاناة والألم، وإنه



لباعث للألم والمعاناة، بل ومثبط للهمم عندما ينشد أحدهم السرور في التدقيق في الحب ومنشأه فيقلقه بذلك، بدلاً من أن ينعم نفسه في تجليات الحب.

إن حياة الحب الخفية تكون في القلب، لا يُسبر غورها، كما أن لها ارتباطاً وثيقاً مع الوجود كله. فالبحيرة الساكنة تجعل أساسها في النبع الذي لا تراه عين، وكذلك الحب عند الإنسان فهو متجذر عميق جداً في حب الله. فلو لو يكن في الأعماق نبع، وإن لم يكن الله هو الحب، فلن تكون هناك بحيرة هادئة ولا حب إنساني. وعندما تدعوك البحيرة للنظر في مياهها، سيمنعك إنعكاس الظلام داخلها من رؤية أعماقها، كذلك الأصل الغامض للحب الكامن في حب الله، فإنه يمنعك من رؤية مصدره، ولو ظننت أنك تراه فاعلم أنك مخدوع بانعكاس يبدو لك فيه ذلك الذي يستر أعماق المنبع كما لو أنه المصدر الحقيقي. تماماً كما يوضع الغطاء المتقن الصنع على كنز بغية إخفائه، فهو يبدو مشابهاً لما في الوعاء، حتى يكون مظهره انعكاساً لحقيقة تخفيً أمراً أعمق.

وهكذا فإن حياة الحب تكون خفية تماماً، إلا أن هذه الحياة ذاتها في حراك مستمر وأبدي. إن البحيرة مهما بدت مياهها هادئة فإنها متدفقة، أوليس لها نبع في القعر؟

وكذلك الحب، مهما بدا ساكناً في تستره، فإنه منساب دائماً. ولكن البحيرة قد تجف إذا نضب معينها، أما حياة الحب فعلى النقيض من ذلك لها نبع سرمدي. إنها حياة غضة ودائمة، فلا صقيع يجمدها، انها شديدة الحماوة، ولا حرارة تستنفدها، لأن برودتها تمنع ذلك... لكنها حياة خفية، وعندما يتحدث الإنجيل عن معرفة حياة الحب هذه من ثمارها، أفلا يعني ذلك أن لا يضايق أحدهم موضعها الخفي هذا، وأن على المرء أن ينبذ رصده لها، وهو ما يسبب "خدر الروح" ويعيق النمو؟

إلا أن حياة الحب هذه تعرف من ثمارها، بل إنها لضرورة أن يكون الحب معروفاً بثماره. فما أجمله عندما تشير كلمة إلى شقاء عظيم وثراء كبير في الوقت نفسه! إن الإنسان ليمقت أن يقال عنه أنه ذو حاجة! ولكننا إذا ما امتدحنا شاعراً لقلنا عنه أنه يحتاج إلى الكتابة، وكذلك في قولنا للخطيب أنه يحتاج إلى الحديث، وللفتاة أنها تحتاج للحب. آه حتى أكثر الناس حاجة، إذا كان امتلك الحب، لكانت حياته ثرية إذا ما قورنت بحياة شخص فقير عاش حياته ولم يستشعر الحاجة لأي شيء! إن أعظم الثراء عند الفتاة هو حاجتها لمحبوبها، وكذلك المتعبد يجد الغنى الكبير والحقيقي في احتياجه إلى الله. إسأل كلاً من الفتاة إن كانت تستطيع التقدم من دون المحب، أو المتعبد إن كان يحيى بسعادة أو يتقدم من دون الله! إذن إن معرفة الحب من ثماره هو بالضبط ما يمضي قدماً إذا ما كانت العلاقة صحيحة، وحينها يتبين ثراء هذا الحب.



ولكن هذا قد يخلق تناقضاً عظيماً أيضاً، إن كان صحيحاً بالفعل أن الحب يأمر بإبقاءه خبيئاً عصياً على الإدراك، ألن يكون ذلك شبيهاً بالنبتة التي أحست بعنفوان الحياة وخصبها، فلم تجرؤ على الإفصاح عن ذلك، فجعلت تظهر النعمة على أنها نقمة، فأبقت لنفسها سر ذبولها الذي يفوق الوصف! ذلك ليس صحيحاً إذن. فلو أن الحب ارتد بألم إلى موضع خفي، فإن حياة الحب نفسها ستولد تعبيراً جديداً للحب، وسيبقى الحب معروفاً بثماره.

أنتم أيها الشهداء الهادئون ضحايا الحب التعيس! لقد كابدتم ألم إخفاء حب داخل حب، وبقي ذلك كله سراً خفياً، فلم تظهروه، فهكذا كانت عظمة حبكم التي قامت بتضحية كهذه: إلا أن حبكم عُرف من ثماره! ولعل هذه الثمار فقط أصبحت غالية نفيسة، فهي التي أنضجها الاحتراق الساكن لألم دفين.

إنما تُعرف الشجرة بثمارها، وكذلك تُعرف بأوراقها، ولكن الثمار هي جوهر المعرفة. إذن، لو أنك أشرت إلى شجرة من خلال أوراقها وعينت نوعها، ولكنك ومع مرور الوقت اكتشفت أنها لا تحمل الثمار، لعلمت من ذلك أنها لم تبدُ تلك الشجرة التي عرفناها من خلال أوراقها. والأمر مماثل لإدراك الحب.

يقول الحواري يوحنا: "أبنائي الصغار، دعونا نحب لا بكلماتنا أو ألسنتنا، بل بحق من خلال أفعالنا"، وهل هناك ما أفضل ما يشبّه به الحب من أوراق الشجر؟ فقد تكون الكلمات والعبارات المخترعة في اللغة وافية في خلق معرفة الحب، ولكن لا يمكن التعويل عليها. فالكلمات نفسها عندما ينطقها أحدهم قد تبدو ثرية وباعثة للثقة، وقد تبدو في فم غيره وكأنها حفيف غامض لأوراق الشجر. قد تكون الكلمات ذاتها على لسان أحدهم "كالقمح المشبع المبارك"[1]، ولكنها وعلى لسان شخص آخر قد تكون مثل جمال الأوراق غير المثمر. ولكن ذلك لا يجب أن يكون مدعاة لحبس كلماتك، ولا أن تحجب شعورك عندما يكون نابعاً من منبع أصيل. فقد يخطئ المرء بحق أحدهم إذا ما أحجم عن تقديم ما هو مستحق له. سواء كان صديقك أو حبيبك أو طفلك، أو أي شخص تضمر له العواطف، إن له الحق في بضع كلمات تعبر عن هذه العاطفة، لو كان حبك يحثك على ذلك. إن هذا الشعور ليس ملكاً لك، فهو يعود للشخص الآخر، والتعبير عنه أمر مستحق له، لأنك في شعورك تنتمي إليه، هو الذي

(1) كلمة "corn" وهي تعني الذرة قد تعني في الكتاب المقدس القمح أو الحنطة وأي محصول من نوع الحبوب، والإشارة إلى الذرة تعني البركة والوفرة في الحصاد. (المترجمة)



ولد عندك هذا الشعور، وهو واع لكونك تنتمي إليه. وعندما يُترع القلب بالشعور فلا يجب عليك من باب الحسد والكبر وانعدام الانصاف تجاه الآخر أن تجرحه بحبس هذا الشعور رهن شفتيك، عليك أن تدع اللسان يفيض بما امتلأ به القلب. عليك أن لا تخجل من شعورك، بل ولا تخجل من التعبير عنه لمن يستحقه.

لكن حب المرء لا يجب أن يكون في الكلمات والتعابير فقط، ولا ينبغي أن يدرك الحب بهذه الطريقة أيضاً. على العكس من ذلك فالمرء يعرف من خلال الثمار والأوراق أن الحب قد بلغ موسم نضوجه. يقول سيراخ[1] محذراً: "إنك لو ابتلعت أوراقك فإنك ستسقط ثمارك وتترك نفسك واقفاً كالشجرة اليابسة". فحقيقة أن تكون الكلمات والتعابير هي ثمار الحب الوحيدة يجعل من الأمر كما لو أن المرء انتزع الأوراق في غير أوانها، فحرم نفسه الثمار، والأسوأ من ذلك أن المرء يدرك أحياناً الخداع المنطوي في هذه العبارات المستخدمة. وبالتالي تكون علامة الحب الخادع وغير الناضج حقيقة أن الكلمات والتعابير اللفظية هي ثمارها اليتيمة.

إننا نقول أحياناً في بعض النباتات أن علينا أن نزرع القلب، ويمكننا القول بالمثل عن الحب الإنساني، فإن كان سيحمل الثمار بالفعل، ومن ذلك يعرف بثماره، فإذن وجب علينا أولاً غرس القلب. فمؤكد أن الحب ينطلق من القلب، ولكن علينا أن لا ننسى أن الحب هو الذي يغرس القلب وتلك حقيقة أبدية.

لا توجد كلمة واحدة في لغة البشر، ولا أي كلمة، ولا حتى أكثرها قدسية، يمكن أن نقول من خلالها: "إن نطق الإنسان بهذه الكلمة فإنه يقدم إثباتاً غير مشروط لحبه".. لا يوجد فعلٌ، ولا حتى واحد فقط، وإن كان الأفضل، يمكننا أن نجرؤ بشكل غير مشروط على القول عنه: "من يفعل ذلك فإنه يقدم إثباتاً غير مشروط على أنه محب"، فذلك معتمد على كيفية إظهاره لهذا الحب.

إن هنالك أعمالاً، كما نعلم، نطلق عليها بمعنى خاص تسمية أعمال الصدقة. ولكن لنكن صادقين، فإن منح الصدقات، وزيارة النساء الأرامل وإكساء الفقير، ليست بالضرورة أعمالاً تجعل الحب محل الإدراك. فقد يؤدي المرء أعمالاً حسنة من غير طيب خاطر، أو حتى من منطلق الأنانية، ولما كان الأمر على هذه الشاكلة انتفت عن العمل صفة الحب. لابد وأنك مررت بأمر مؤلم كهذا من قبل، ولعلك وجدت نفسك تفعل ما يجب على كل إنسان صادق الاعتراف به عن نفسه، وذلك لأنه ليس فظاً ولا

(1) إشارة إلى سفر يشوع بن سيراخ من الأسفار القانونية الثانية الكتاب المقدس ، العهد القديم.



قاسياً حتى يتغاضى عن أمر كهذا، ألا وهو أن يجد المرء نفسه وقد نسي وهو خضم ما يفعله الكيفية التي وجب عليه تأديته بها. وأسفاه، لعل لوثر Luther قالها مرة: بأنه لم يصلّ صلاة واحدة في حياته إلا وقد أقلقتها ضجة خطرات لا علاقة لها بالصلاة، وهكذا يقر الإنسان النزيه أنه مهما كثرت المرات التي أعطى فيها الصدقات عن طيب خاطر وسرور، فإنه تعثر مرات بنقصان عمله، ولربما كان متأثراً بانطباع عرضي، أو بميل أو نزوة، ولعله أراد إرضاء ضميره، ولعله قدم الصدقة ووجهه مشاح عمن يعطيه.... دون أن يخطر له ذلك، فلربما كان حزنه يشغل تفكيره، بدلاً عن رؤية الابتلاء الذي وقع على الفقير المحتاج، ولعله ينشد الراحة الذاتية من خلال منح الصدقات بدلاً من أن تكون نيته رفع الفقر. إذن فإن إعطاء الصدقة لم يكن في أسمى معانيه عملاً من أعمال المحبة. ص8 – 12.

إن هنالك واحداً فقط يمكن للإنسان أن يحبه أكثر من ذاته، ومعه حقيقة الأبدي، إنه الله. لذلك فالآية لا تقول: "عليك بحب الله كحب نفسك"، ولكنها تقول "عليك أن تحب سيدك وإلهك بكل قلبك وبكل روحك وكل عقلك". على الإنسان أن يحب الله بانقياد غير مشروط، وأن يحبه بإعجاب. وسيترتب على ذلك إثم إن تجرأ أي إنسان على نفسه على هذا النحو، أو تجرأ على السماح لآخر بأن يحبه على النحو ذاته. لو توسل إليك حبيبك أو صديقك لأجل شيء أنت اعتبرته بدافع قلقك وبسبب حبك الخالص له، على أنه مؤذٍ له: إذن فالمسؤولية ستقع عليك إن أنت أظهرت حبك بأن تمنح الموافقة على ما تمناه، بدلاً من أن تظهر حبك في رفضك لتحقيقها. ولكن عليك أن تحب الله مطيعاً غير مشترط، حتى وإن كان يبدو ما يطلبه منك جارحاً لك. زيادة على ذلك فالله يكون قد جرح اهتماماته. وذلك لأن حكمة الله لا تقارن مع حكمتك، وهداية الله ليست مرغمة على أن تكون مسؤولة عن مدى فطنتك. عليك أن تطيع في حب فقط. ص17

الحب إحقاق للقانون:

إحقاق القانون – أي قانون هذا الذي نتحدث عنه؟ نصنا هو الكلمة الرسولية، فحديثنا هو عن المحبة المسيحية، ومن هنا فإن هذا الخطاب يمكن أن يشير إلى قانون الله فقط. وفي هذا، فإن العالم... والله، الحكمة والدين المسيحي، يتفقان على أن هناك قانوناً ينبغي على الحب تحقيقه حتى يكون حباً، ولكنهما يختلفان فيما يكون هذا القانون، وهذا الاختلاف هو اختلاف لامتناهٍ. تؤمن الحكمة الدنيوية بأن الحب



هو علاقة بين إنسان وإنسان، في حين أن المسيحية تعلمنا بأن الحب هو علاقة بين الإنسان الله الإنسان، أي أن الله هو البند الوسط. مهما كانت علاقة الحب جميلة بين اثنين أو بين الكثيرين، ومهما كان هذا الحب بالنسبة لهم بالمطلق مصدراً كل سعادتهم وكل نعيمهم، ومهما اتسم بالتضحية والإنكار المتبادلين، وإن امتدح الناس كلهم هذه العلاقة إذا كانت العلاقة مع الله مهملة فيها، عندها ومن وجهة نظر المسيحية، فإن ذلك لا يحتسب حباً، بل هو وهم عن الحب ساحر ومتبادل.

وذلك لأن حب الله في الحقيقة يعني حب الذات، وأن تعين أحدهم على حب الله معناه أن تحب هذا الشخص، وأن يعينك أحدهم على حب الله يعني حب هذا الشخص لك. مؤكدٌ أن الحكمة الإلهية لا تؤمن بأن من يحب سيحدد عشوائياً ما يتمنى أن يفهمه من الحب. الحب يعني بصدق التكريس والتضحية ، وبالتالي فإن العالم يعتقد بأن موضوع الحب (ليكن المحبوب، أو صديقاً، أو كل المحبوبين، أو وحدة اجتماعية، أو من يلازمون الشخص، وهم من سنطلق عليهم لغرض الاختصار تسمية "المحبوب")، يجب أن يقرر إن كانت التضحية بالذات والتكريس ظاهرة، وإن ما كانت هذه الأمور حباً. ومن هنا يعتمد الأمر على الشخص الذي سيطلق الأحكام، ما إن كان سيطلقها بصورة صحيحة. إن كان موضوع الحب، الحكَم، لا يمتلك أمام الله مفهوماً حقيقياً لما يعنيه أن يحب نفسه ألا وهو أن يحب الله، عندها لن يكون للمحب تصور حقيقي لما يعنيه أن يكون محبوباً من قبل إنسان آخر، والذي يعني أن تُعان على حب الله، ولكن إن كان هذا صحيحاً، عندها وبالنتيجة سيتخذ المحبوب نوعاً زائفاً من التكريس والتضحية بالذات من أجل الحب الحقيقي، الحب الحقيقي في سبيل الحب الزائف. إن مجرد الحكم البشري على الحب ليس حكماً حقيقياً، لأن حب الله يؤلف حب الذات الحقيقي. إن كان الله، بالمقابل هو الحد الوسط في الحكم على الحب فإن ذلك يتبعه حكمٌ نهائي وثنائي الأبعاد، وهو لا يزال الوحيد، بالرغم من أنه الوحيد الحاسم، والذي يبدأ من حيث انتهى الحكم البشري ويقرر ما إن كان الأمر حباً أو لا.

الحكم هو هذا: هل من الحب فعلاً، من وجهة النظر الإلهية، إظهار ولاء مماثل لما هو مطلوب من موضوع الحب؟ ثم، ومن وجهة نظر إلهية، هل من الحب فعلاً أن نطلب ولاءً مماثلاً من موضوع الحب؟ إن كل إنسان عبد مرتبط بالله، وبالتالي فإنه لا يجرأ على الانتماء لأي أحد باسم الحب، إلا إذا كان منتمياً لله في الحب نفسه، أو أن يمتلك أي شخص باسم الحب إلا إذا هو نفسه وهذا الآخر منتميان في حبهما إلى الله: إن إنساناً لا يجرؤ على الانتماء لإنسان آخر بطريقة يكون فيها هذا الآخر كل شيء



بالنسبة له، إن الإنسان لا يجرؤ على السماح لآخر بأن ينتمي إليه بطريقة يكون فيها هو كل شيء بالنسبة للآخر.

إن كانت هنالك علاقة حب بين اثنين من الناس أو جماعة منهم، وكانت في غاية السعادة والتمام لدرجة أن شاعراً تغنى بها، بل وفي غاية السعادة لدرجة أن المرء يصبح شاعراً، وهو لم يكن كذلك من قبل، لفرط العجب والبهجة لمظهر هذه العلاقة، فإن هذا ليس بأية حال نهاية الأمر، لأن المسيحية تدخل هنا وتتساءل عن العلاقة بالله، وعمّا إذا كانت علاقة الحب تحفظ نفسها في الله. إن لم تكن هذه هي الحال، فهل ستتردد المسيحية، وهي لا تزال حامية للحب، أو لنقل لأنها كذلك، في فصل أجزاء هذه العلاقة باسم الله، إلى أن ينوي الحبيبان فهم الأمر.

ولو كان في نية طرف واحد أن يفهم الأمر، فالمسيحية عندها، وهي ما تزال حامية للحب، لن تتردد في حمله إلى مشكلة أشد إيلاماً، كما لم يحلم بها شاعر أو يغامر في وصفها. فكما أن الشاعر لن يكون له شأن كثير مع التعاليم المسيحية التي تقضي بحب المرء لعدوه، فإن شأنه قليل، بل أقل إن كان ذلك محتملاً، في قبول التعاليم التي تقول بكراهية المحبوب بدافع الحب وفي الحب. وما تزال المسيحية غير مترددة باسم الله، من أن تقيد العلاقة بشدة. إن المسيحية لا تفعل ذلك فقط لتقوم من قبيل جمع الديون العالقة المستحقة لله (لأن الله هو بالفعل السيد ومالك وثاق الإنسان)، ولكن الله يفعل ذلك انطلاقاً من الحب الذي يحمله للمحبين، لأن حب الله يعني أن يحب المرء نفسه، وأن يحب المرء شخصاً آخر مثل حبه لله يعني خداعاً للنفس، وأن يسمح للآخر بحب النفس كحب الله، فيه خداع للآخر.... ص 87 89.

إن الخطأ الأساسي في مجرد استيعاب الإنسان للحب يكون بأن الحب مجردٌ عن علاقته مع الله، وبالتالي عن علاقته بالقانون الذي يشير إليه عند القول بأن: "الحب هو إحقاق للقانون".... ولكن ما من حب أو تعبير عنه، بالمعنى الدنيوي والإنساني له، يمكن أن يجرد من العلاقة مع الله. الحب عاطفة جياشة، ولكن في هذه العاطفة، حتى قبل أن يتفاعل المرء مع موضوع الحب، عليه أولاً أن يدخل في علاقة مع الله، وبالتالي يدرك الزعم القائل بأن الحب فيه إحقاق للقانون.ص 92

إن القوى الموجودة في روح الإنسان لا تسلك السلوك نفسه كما القوى الطبيعية. إن أرهق المرء قواه الطبيعية فإنه سيتأذى، وبالتالي لن يكسب شيئاً. ولكن إن اختار المرء أن لا يستنزف قواه الروحية مثل أن يختار ببساطة استبطان روحه، وأن يستنزفها حتى بلوغ الحد، فإنه ببساطة لن يكتشف الله، على الأقل ليس بالمعنى الدقيق، وإن



صار الأمر هكذا، فإنه قد خسر أمراً ذا أهمية عظمى، أو أن الأمر الأهم قد غاب عنه أساساً.

في إطار القوة الطبيعية، لا وجود للأنانية، ولكن فيما يخص الروح البشرية، فإن هنالك أنانية وجب إخضاعها للتواضع، هذا إن كنا بصدد اكتساب علاقة مع الله بحق. هذا إذن ما يجب أن يخوض غماره شخص يصب تركيزه على فكرة منفردة، عليه أن يختبر تلك الاقتحامات التي تقطع عليه فكرته كما لو أن كل شيء سُلب منه، عليه أن يواجه مخاطر الحياة حيث يكون من الجيد لو أن المرء خسر حياته في سبيل إنقاذ الحياة نفسها. عليه أن يمضي قدماً على هذه الطريق، إن كان سيأتي بأي شيء عميق إلى الضياء. وإن تنفّر من هذه الصعوبات، ستصبح فكرته سطحية بالرغم من أنه ومع زمن فطِن كهذا فإن البشر افترضوا يقيناً فيما بينهم وبين أنفسهم، وبدون إرجاع الأمر إلى الله أو إلى الأبدي، أن استنزافاً كهذا ليس بالضروري، إضافة إلى كونه ضرباً من الغرابة.. ولو أدرك الأمر روحياً فالحقيقة أن امرئ لا يمكن أن يصبح أداةً إلا إذا استنزف قواه الروحية على هذا النحو، وسيكون منذ هذه اللحظة، إن تحمل في إخلاص وإيمان، قد ربح القوة العظمى، ولكنها ليست قوته هو، فهو يكتسبها في نكران الذات... ص 291.

هذا العالم الباطني، هذا العالم الذي هو نسخة عمّا يسميه البشر بالواقع، هو الواقع.. من وجهة النظر المسيحية أن تحب البشر يعني أن تحب الله، وأن تحب الله يعني أن تحب البشر. وما تفعله للبشر تفعله لله، وبالتالي فما تفعله للبشر فإن الله يفعله لك. فإن كنت ناقماً على من يخطئون بحقك، فأنت في الحقيقة ناقم على الله، لأنه وفقاً للتحليل الأخير فإن الله هو من يسمح للظلم بأن يحل عليك. وعلى العكس من ذلك فإنك لو قبلت بامتنان الجرح الذي يحصل لك على يدي الله "على أنه هبة طيبة وتامة"، عندها لن تكون ناقماً على الناس. وإن لم يكن في نيتك أن تغفر، فعندها أنت تتمنى في الواقع شيئاً آخر، إنك تتمنى على الله أن يقسي قلبه فلا يغفر. كيف يمكن لهذا الرب قاسي القلب أن يغفر لك إذن؟ إن كنت غير قادر على تحمل إهانات البشر لك، كيف يمكن لله أن يتحمل خطاياك بحقه؟ كلا، المثل بالمثل. لأن الله نفسه هو في الواقع ممثل هذا المبدأ النقي: المثل بالمثل، إن الله هو إعادة تمثيل خالصة لما أنت عليه. إن كنت غاضباً، إذن فالله غاضب عليك، وإن حكمت قلبك الرحمة والعطف، فالله عندها رحيم بك. إن المحب اللامتناهي (الله) سيظهر لك أنه سيهتم بك بكلية،



وأن لا أحد يمكنه أن يكتشف حتى أقل ما تضمره من الحب بعطف مماثل لعطف الله. إن علاقة الله بالإنسان لحاضرة في كل لحظة لتجعل مما في الإنسان في كل لحظة منتمياً للامتناهي.

إن الصدى، كما تعلم، يستوطن في العزلة. فهو يأتي لكل صوت ، آه لكل صوت، وبدقة، حتى مع أقلها، فيعيد تمثيله، آه، وبالدقة ذاتها. إذا كانت هنالك كلمة لا ترغب بسماعها تقال عنك، فلتحصن لسانك عن قولها إذن، ولاحظ كيما تهرب منك في العزلة، لأن الصدى يرجعها فوراً ويقولها "بحقك". إن لم تكن منعزلاً يوماً فيعني أنك لم تعلم بوجود الله، ولكن لو كنت منعزلاً حقاً لعلمت أن كل شيء تقوله أو تفعله لشخص آخر، أن الله يقوم بمجرد إعادتها، وهو يعيدها القوة الموجودة في اللانهاية: كلمة الإحسان أو النقد التي تقولها عن الآخر، والتي يعيدها الله، فإنه يقول الكلمة ذاتها عنك، وهذه الكلمة المعادة تكون في إحسانك أو نقدك. ولكن من يؤمن بالصدى، عندما يكون ساكناً الليل والنهار في ضجيج المدينة؟ ومن يؤمن بأن مراقباً كهذا موجود، وأنه يتوافق تماماً مع مبدأ المثل بالمثل؟ من يؤمن به، إن كان معتاداً منذ الطفولة المبكرة أن يعيش في فوضى واضطراب؟ وإذا كان في الفوضى يسمع شيئاً عن طريق المسيحية، فإنه يبقى غير قادر على الاستماع بصورة صحيحة.... هنا في وسط إنذارات الحياة لربما لا يلاحظ صدى الكلمة المحكية لله أو للأبدية، فهو يتخيل أن إعادة تمثيلها يكون خارجياً. ولكن الخارج جسد ثقيل لا يقوى على إرجاع الصدى، والأذن الخاملة جداً فلا تلتقط ما ترجعه الأبدية. ولكن سواء اكتشف الإنسان الأمر أم لا، فإن الكلمة نفسها ستبقى تقال عنه، وهي تلك التي نطقها هو نفسه. وإنسان مماثل يعيش وهو لا يعلم ما يقال عنه. لا بأس إنما كان إنسان ما غير واعٍ لما يدور عنه من كلام في البلدة، فقد لا يكون الكلام صحيحاً. آه، ولكن ما العمل سواء في اللحظة هذه أو خلال السنين، أن يكون الإنسان غير واعٍ لما تقوله الأبدية عنه وماذا لو كان ما تقوله صحيحاً! ص 309 - 310.






مكتبة
الفكر
الجديد

- 3 -

كتاب: الفرد المنفرد[1]

د. أنتوني ستورم

ترجمة: زهراء طاهر

(1) ترجمة لشرح دكتور أنتوني ستورم Anthony Storm نقلاً عن هذا الرابط:
http://sorenkierkegaard.org/single-individual.html
يضع كيركگورد مؤلفين للكتاب: ويليام أفهام، رجل متزوج؛ والأب تاسترنوس، المحرر: جامع الكتب الظريف.HilariousBookbinder
أرقام الصفحات للاقتباسات من كتب كيركگورد تعود لـ: مؤلفات كيركگورد (26 مجلداً)، المحرر: هوارد هونغ. مطبعة جامعة برينستون، 1978 ـ 1998.
Kierkegaard'sWritings (26 volumes) Hong, H. V. ed. Princeton UniversityPress, 1978-1998.



المرحلة الخامسة: التواصل المباشر 1848ـ 1851

تأليف: سورن كيركگورد

إن هذا الكتاب، مثله مثل الكثير من أعمال كيركگورد لم ينشر في حياته، بل ظهر بعد وفاته، والفضل في ذلك يعود لأخيه بيتر. يتميز هذا الكتاب بقصره، وهو مقسم إلى قسمين، ومع مرور الوقت أصبح ملحقاً إضافياً لكتاب "وجهة النظر في عملي كمؤلف"، على الرغم من أن العمل به بدأ في وقت أبكر. يتوجه القسم الأول بالطرح إلى موضوع "الفرد المنفرد"، والقسم الثاني يتناول تطبيق المفهوم المذكور في القسم الأول على أعمال كيركگورد. إن هذا الكتاب هو أحد ثلاثة كتب أخرى ألفها كيركگورد مستعيناً باسمه الحقيقي. وكتاب "وجهة النظر" نشر بعد وفاة كيركگورد أيضاً إلى جانب هذا العمل. أما كتاب "حول عملي كمؤلف" فقد نشر في حياة كيركگورد، بالرغم من كونه عملاً مختصراً.

1ـ فيما يتعلق بالإهداء في كتاب "الفرد المنفرد":

تم التطرق إلى موضوعة الفرد المنفرد بإسهاب في كتاب "حاشية علمية غير ختامية". باختصار، فيما يخص "الجماهير العددية numeric masses" يعتبر الفرد ذا أهمية لا حدود لها. إن تعامل الله وحكمه وخلاصه يكون للأفراد. ليس للجماهير جوهر حقيقي، ويؤكد كيركگورد في هذا الكتاب عدة مرات أن "الجماهير لا يمكن أن تمثل الحقيقة". ويبدأ كيركگورد نقاشه من السياسة، وأهمية السياسة تكمن خصوصاً في تشديدها على الكل، في حين أن المسيحية، كما يفترض كيركگورد، تؤكد على الفرد أمام الله.

يستهل الكتاب على هذا النحو: "إن السياسة كل شيء هذه الأيام. وبين هذا الرأي ووجهة النظر الدينية فرق بعيد بعد السماء والأرض (toto caelo)، كما أن نقطة



الانطلاق والغاية القصوى في السياسة تختلف عنها في المسيحية اختلافاً شاسعاً، لأن السياسة تبدأ في الأرض وتبقى عليها، في حين أن الدين يشق بداياته من السموات، ويسعى إلى تفسير وتغيير هيئة ما هو أرضي ليسمو به إلى السموات." (ص 107)

اعتقد كيركگورد على نحو ما، أن هذه النظرة نبوئية بسبب المعاناة التي كانت ستظهر في المشهد السياسي. لم يتناهَ تأثير الثورة الفرنسية إلى الإدراك إلا في عام 1848، عندما ثارت بعض الاضطرابات المحلية والأجنبية وأدت إلى حدوث نزاع مسلح مع ألمانيا، جعل الأخيرة تلحق أجزاء من الدنمارك بأراضيها. شعر كيركگورد أن قوة الجماهير هي المحرك الذي دفع بالبلاد إلى هذه الكارثة. وقام كيركگورد بتنقيح كتابه هذا عام 1849 مدخلاً فيه بعض الملاحظات في ضوء الأحداث الحاصلة مؤخراً.

ليس مصادفة أن يطرح كارل ماركس نظرياته السياسية في وقت مماثل على الرغم من عدم وجود أي لقاء بينهما، إلا أن كلاً منهما ارتاد محاضرات شيلنغ في برلين عام 1841.

ولعل كيركگورد لم يؤكد في عمل آخر كما في هذا الكتاب على قيمة الفرد في مقابل الجماهير: "هنالك وجهة نظر ترى أنه أينما وجدت الجماهير، وجدت الحقيقة معها، وأن الحقيقة في حاجة إلى أن تحتشد الجماهير في صفها. وهناك وجهة نظر أخرى ترى أن وجود الجماهير يعني انعدام الحقيقة، لذا (ولنأخذ بالاعتبار الحالة الأكثر تطرفاً)، لو أن كل فرد، فيما بينه وبين ذاته، امتلك الحقيقة، ولكنه في حالة ما اجتمع هؤلاء الأفراد مكونين جماعة يناط بها شأن حاسم، وتكون جماعة انتخاب وضوضاء وصخب، ستنعدم الحقيقة حالاً". (ص 110)

وتجنباً للوقوع بسوء الفهم ألحق كيركگورد نصه بهامشين، نقتبس جزءاً منها:

[1] [إني لأسلّم] بأن الجماهير تكون كفوءة في الشؤون المتعلقة بأمور دنيوية وأرضية زائلة، وحتى أنها أهلٌ للبت في مسائل حاسمة، ويلجأ إلى حكمها كملاذ أخير... ولكن حديثي هو عن الأخلاق، وعمّا هو ديني وأخلاقي، عن تلك "الحقيقة"، أي أن انعدام الحقيقة عند الجماهير يكون من منظور ديني وأخلاقي، عندما تُتخذ الجماهير معياراً لمعرفة ما هي "الحقيقة".

[2] لو اتفق أن هناك جماعة مكونة من 10 أشخاص فقط - وتوجّب عليهم جعل الحقيقة تخضع للاقتراع، وإن كان هذا التجمع يعتبر سلطة، وهو من يقوم على حسم الأمور - إذن انعدمت الحقيقة.

وحري بالقول أنه لا يمكن لشيء أن يكون حقيقياً لمجرد أن الكثيرين أو الكل يعتبرونه حقيقة وهو أمر لابد أن يكون واضحاً لأي شخص حتى لمن يمتلك ميلاً



علمياً بسيطاً إلا أن توكيد فكرة ما وجعلها حقيقة يحدث حالما يتم تأييد الفكرة من قبل الجماهير وبذلك تنعدم الحقيقة، لأن الحقيقة لا يمكن التعبير عنها بهذه الطريقة. إن العلاقة التي تربط الإنسان بالله تعتمل في داخل الإنسان.

غالباً ما تلّقى كيركگورد انتقاداً بكونه معادياً للكنيسة ولرجال الدين، إلا أنه في الواقع كان ضد رجال الدين الذين شوهوا وأفسدوا حقيقة الإنجيل، وكان معارضاً لثرثرة الحشود التي لا تعقل.

ومن أجل وجهة نظر أكثر تعاطفاً مع التجمعات المسيحية يمكن مراجعة كتاب (عهدان Two Ages) ففيه يقول: "عندما يكون الأفراد مرتبطين على نحو جوهري وعاطفي بفكرة ما، ويكونون مرتبطين جوهرياً بالفكرة نفسها، فإن العلاقة تكون قياسية وفضلى." (ص 62).

وحين يتم الاعتقاد أن الحقيقة تستوطن في الجماهير، يصبح الفرد "عيّنة" من هذه الجماهير.

"إنْ أخَذنَا المسألة بمعنى دنيوي وعابر، فقد يقول شخص متسم بالنشاط والاجتماعية واللطف أنه منافٍ للمنطق أن يتمكن فرد من إحراز هدف ما، فالكثرة تجعل النجاح أمراً يقينياً، ووحدة الجهود تعطيها القوة لبلوغ الهدف، وتكون الحقيقة بذلك سهلة المنال لكل شخص بمفرده. وهذا صحيح جداً، واحتماليته أكبر بكثير، وهي تصدق أيضاً بالنسبة للمسائل الأرضية والمادية. ولو أتيح لوجهة النظر هذه أن تأخذ طريقها، لأصبحت وجهة النظر الحقيقية الوحيدة، فهي تقضي على مفهوم الله والأبدية وعلاقة الإنسان بالألوهية. إنها تقضي عليها أو تحولها إلى حكاية خيالية وتضعها في مكانها في الفكرة الحديثة (أو لنقل في الفكرة الوثنية القديمة)، فكرة أنك لو أردت أن تكون إنساناً وجب عليك الانتماء إلى عرق وهو انتماء يمنحك العقل، ويكون انتماؤك لها بكونك عينة منها، وهكذا يكون العرق أو النوع أعلى من الفرد، ما يعني أننا نقول بوجود عينات لا أفراد. إلا أن الأبدية... والله في السموات... يعرف كل فرد منفصلاً بالاسم وهو الممتحن الكبير الذي يقول أن فرداً واحداً يبلغ الهدف. وهذا يعني أن كل فرد بوسعه وكل فرد عليه أن يكون هذا (الفرد الواحد) ولكن فرداً واحداً فقط يصل إلى الهدف" (ص 111 وما يليها).

إن فكرة كون الفرد أعلى من النوع طرحها كيركگورد أول مرة في كتابه "مفهوم القلق". في هذا الكتاب يتطرق كيركگورد بشكل مدروس للعقيدة المسيحية القائلة بتوريث الخطيئة؛ والتي تطفو على السطح كلما أذنب إنسان بكامل حريته. لو كان الإنسان سيرث الخطيئة قبل أن يرتكب أي خطيئة فعلاً، فإنه سيكون بذلك أقل من



النوع. وهنا يتابع كيركگورد طرحه لفكرة تعتبر معاكسة تماماً للاشتراكية كما نعرفها اليوم، مفادها:

إن الدولة، والجماعة من الناس، والعالم مجتمعاً لأقل أهمية من فرد واحد. وفي هامش على الاقتباس السابق يحرص كيركگورد على القول بأنه عندما يقول: "إن الجمهور لا يمتلك الحقيقة"، فهو لا يعني فقط الحشود الهائجة والمزعجة، أو تلك الحشود غير المتعلمة. بل هو يعني أي مجموعة، أو أي عدد من الناس تدعي امتلاك الحقيقة كمجموعة. الحقيقة هي تلك التي يقدمها الأفراد فقط.

"إن الزيف أولاً يكون في فكرة أن الجمهور يفعل ما يفعله الفرد فعلاً داخل المجموعة، رغم كون المقصود بـ "الفرد" هو كل فرد في الجماعة، لأن (الجماعة) مفهوم مجرد ولا سطوة لها. الزيف يكمن في أن الجماعة تمتلك (الشجاعة) [للقيام بعمل ما]، لأنه ما من فرد كان جباناً أبداً كما كانت الجماعة. ولأن كل فرد يهرب إلى جماعته، وبالتالي يهرب من الجبن المتمثل في كونه فرداً... وهكذا يضم كل فرد جبنه إلى الجبن الأكبر المتمثل في الجماعة فلنأخذ المثل الأعلى، انظر إلى المسيح، وكذلك إلى الجنس البشري، أي إلى كل الذين ولدوا وسيولدون. وليكن الحال في أن تتحدى الفرد، فتطلب من كل فرد أن يبقى لوحده مع المسيح ويبصق عليه لم يولد إنسان ولن يولد ومعه الشجاعة والعجرفة الكافية ليقوم بشيء كهذا، وهذا هو انعدام الحقيقة". (ص 113)

يتمنى كيركگورد على قارئه أن يعرف بأنه يتحدث عن الحقيقة الأبدية وليس عن حقيقة رياضية أو عن نادرة ما والحقيقة الأبدية تتحول إلى "لاحقيقة عندما تتحول إلى الميادين الفكرية والروحية والدينية". (ص 115)

ومع هذا فإن الجماعة لا تتألف فقط من حشود غفيرة، بل أن الصحافة قد تنتحل صفة الجماعة مع أنها أقل حجماً، فتختزل الجماعة بالصحافة، وبذلك يكون الأمر أكثر سوءاً. وهنا يتحدث كيركگورد من واقع تجربته المؤلمة في قضية مجلة "كورسير". كان كيركگورد يمقت الصحافة على الرغم من أنه نشر العديد من المقالات فيها.

"تسهم الصحافة بكل عدوانها في جعل الوضع أكثر جنوناً مع استجابة الجمهور لها، وهذا الجمهور مفهوم مجرد يدعي كونه حَكَمَاً في المسائل المتعلقة بـ "الحقيقة"... فواقع أن يكون بمقدور كاتب مجهول وبمساعدة الصحافة، يوماً بعد يوم أن يجد مناسبة ليقول أي شيءٍ يعجبه (حتى في المسائل العقلية والأخلاقية والدينية)، أو أن يقول ما لم يمتلك الشجاعة لقوله منفرداً. أو أنه كلما فتح فمه... فإن بمقدوره توجيه الكلام للألوف المؤلفة؛ وأن بإمكانه التأثير على عشرات الألوف الذين يرددون



خلفه ما يقوله ومع كل هذا لا أحد يتحمل المسؤولية... إن الحقيقة وهي تمقت أيضاً هذا الارتقاء، بناء على كون الانتشار الواسع هو الهدف الوحيد ليست سهلة في حركتها. أولاً؛ لا يمكن للحقيقة أن توجد بوسائل كتلك الوسائل الخيالية لدى الصحافة، والتي تنعدم فيها الحقيقة. من يهدف إلى معرفة الحقيقة وإظهارها لابد وأن يكون فرداً منعزلاً. والمخاطب بالحقيقة يكون فرداً واحداً لا جماعة. (ص 116 وما يليها).

تتحقق المساواة في السياسة بتحقيق تماثل وتوافق على أساس التملق. في حين أن المساواة في المسيحية يعبر عنها بحب الجار لجاره كحبه لنفسه.

"لم يحدث وأن قرأت في الكتاب المقدس توصية تقول أن "عليك بمحبة الجموع" بل وأقل من ذلك ما يقول بأن عليك إدراك أن في الجماعة السلطة العليا خلقياً ودينياً في المسائل المتعلقة بالحقيقة." (ص 118)

2ـ كلمة حول علاقة نشاطي الأدبي بكتاب "الفرد المنفرد":

يتوجه كيركگورد هنا إلى طرح مفهوم الفرد كما تمثل في أعماله، وكيف كان مبدأ مرشداً له فيها.

"إن في كل عمل أدرجت فيه إسماً مستعاراً تبرز موضوعة "الفرد" بشكلٍ أو بآخر؛ ولكن مفهوم الفردية فيها غالباً ما يكون متعلقاً بفكرة الفرد المتفوق جمالياً، شخصاً مرموقاً،... إلخ، ففي كل عمل من أعمالي البناءة كانت موضوعة "الفرد" بارزة فيه، وإن كنت أتوخى الرسمية قدر الإمكان؛ إلا أن الفرد في هذه الأعمال هو ما يكون عليه كل إنسان أو يمكنه أن يكون عليه". (ص 124)

وكان هنالك الكثيرون ممن أساؤوا فهم كيركگورد، انطلاقاً من قولهم بوجود مخطط يتسم بنوع من الخداع الورع.

"ولكنني أؤمن أن الناس في أغلب الأمر انتبهوا فقط "للفرد" ذي الإسم المستعار، وخلطوا ما بيني وبينه، وهو أمر متوقع مع الأسماء المستعارة ومن هنا جاء كل هذا الحديث عن كبري واستعلائي، وهو إدانة لي تضاهي فقط الشجب الذاتي. إن عبارة، "ذلك الفرد"، كثر التشديد عليها إلى حد أنها أصبحت مثل الحكمة السائرة وأنا أنا المسكين! كان علي أن أتحمل السخرية". (ص 124 وما يليها)

يقول كيركگورد: إن لجوء معظم الناس للاحتكام لدى "الجماهير العددية" هو ضرب من الاعتقاد بوحدة الوجود pantheism.

"ولكن تصنيف "الفرد" سيبقى نقطة ثابتة، يمكن من خلالها مقاومة الارتباك



الناجم عن فكرة وحدة الوجود، إن هذه الفكرة ما زالت وستبقى ذلك الثقل الذي يرجح كفة الميزان... إن الشك كله (إن حصرنا هذا المفهوم بين هلالين هو ببساطة عصيانٌ لله وكذلك عند الأخذ به من الناحية الأخلاقية وبدون ضوضاء تثار حوله تسومها نظرة علمية فوقية) إن الشك كله يجد نفسه محصناً في وهم الوجود الزائل... ووحدة الوجود ما هي إلا وهم سماعي يخلط بين صوت الناس(vox populi) وصوت الله (vox dei)، إنه وهم بصري، صورة من السحاب كونها ضباب الوجود الزائل، وسراب كونه انعكاسا للوجود الزائل يُرى على أنه أبدي. (ص 135).

كان كيركگورد يؤكد دائماً أنه لم يكن ممن يدعون السلطة، ولم يكن مصلحاً أيضاً؛ على الأقل لم يكن مصلحاً يلجأ إلى السبل السياسية. وقد شبه نفسه بالعميل السري أو الجاسوس. وفي ختام هذا العمل يأتي على ذكر الحملات التبشيرية التي بشرت بالإنجيل للوثنيين، والتي تكون موعظتها مصدراً خارجياً بالنسبة لمن تعظهم. ولكن هنالك حملة تبشيرية تعظ من الداخل، تعظ أولئك الذين يدعون كونهم مسيحيين. بالرغم من أن كيركگورد لا يقول فعلاً أنه يمثل حملة تبشيرية مماثلة، إلا أنه اتخذ دوراً كهذا في السنوات القادمة.

في ملحق قصير يعود إلى العام 1849 كان لا يزال كيركگورد صامداً على موقفه من محتوى هذا الكتاب. وفي ملحق أطول يرجع إلى العام 1855، كتبه قبل أشهر من وفاته، وبينما كان في أوج هجومه على الكنيسة، فإنه يطرح محتملاً، في أداءه "لمهمته" في التأكيد على الفرد مقابل الجماهير، فإنه لا يأمل أن يتضمن ذلك الحواريين الخلص من الجماهير. صحيح تماماً أن للمسيح حواريين، (وكمثال بشري) سقراط كان له حواريون أيضاً؛ ولكن ليس بأي معنى يتنافى مع أطروحتي القائلة بأن أياً منهما لم يكن له حواريون من وجهة نظر أخلاقية وأخلاقية دينية فإن الجماهير فاقدة للحقيقة، إنه فقدان لحقيقة الرغبة بالعمل بوسائل تفرضها الجماعة، الجماعة العددية، وفقدان الحقيقة عند جعل هذه الحشود العددية معياراً يقرر ما هي الحقيقة. (ص 138)

يقول كيركگورد أيضاً عن العلاقة بين الجماعة والفرد[1]: إن جماعة مهما كانت، إن كانت حية حاضرة أو ميتة فانية، مكونة من نبلاء أو وضيعين، أغنياء أو فقراء... إلخ، تدل في صميم مفهومها على الكذب، لأن الجماعة إما أن تصهر الفرد كلياً في بوتقتها،

(1) مقتبس عن:
SorenKierkegaard, On the Dedication to "That Single Individual"Translated by Charles K. Bellinger.
http://www.ccel.org/k/kierkegaard/untruth/untruth.htm



فتجرده من حس المسؤولية وتنأى به عن التوبة، أو تضعف من مسؤوليته بجعل هذه المسؤولية جزءاً فقط من قراره الذي يتخذه.

لاحظ، أنه لم يكن هنالك جندي واحد يجرأ على أن يمس كايوس ماريوس[1]؛ وهذه كانت الحقيقة. ولكن لو جئت بثلاث أو أربع نساء لديهن الوعي الكافي لفكرة أنهن جماعة، وكان هنالك احتمال أن لا أحد بمقدوره أن يحدد بالضبط هويتهن أو من منهن بدأت الأمر: وكان لهن بعدها الشجاعة للقيام بالعمل؛ فياله من زيف! إن الزيف متمثلٌ أولاً بكونهن "جماعة"، والجماعة إما أن تؤدي ما يؤديه الفرد المنفرد في الجماعة فقط، أو في كل حال ما يفعله كل فرد منفرد. لأن الجماعة فكرة مجردة، فهي لا تمتلك يدين؛ إلا أن كل فرد منفرد بالمقابل يمتلك يدين، وعندما يقوم كفرد بالمساس بكايوس ماريوس، إذن فهاتان اليدان لهذا الفرد المنفرد اللتان قامتا بالعمل، ليستا يدي جاره، وليستا كذلك يد الجماعة التي لا يدين لها أصلاً... إن الحشود فاقدة للحقيقة. لا يوجد أحد إذن يحمل ازدراءً أكثر لما يعنيه الكائن البشري أكثر من أولئك الذين يمتهنون قيادة الجموع. فلندع أحد هؤلاء القادة وهو شخص منفرد بالتأكيد، يقترب من فرد ما، فما الذي يهمه منه منفرداً؛ فهو عنده متناهٍ في الصغر؛ وإن القائد يقصيه بعيداً بكل فخر؛ لأنه لابد من وجود المئات على الأقل.

ولو كان هنالك الألوف لانحنى القائد أمام الجموع وطأطأ لها، فياله من زيف! كلا، فحيث ما وجد الفرد، وجب التعبير عن الحقيقة من خلال إظهار الاحترام لما يعنيه كونه آدمياً؛ ولربما قال أحدهم بشيء من القسوة، إن هذا الفرد إنسان فقير ومعدم، إلا أنه وخصوصاً في هذه الحالة، على المرء أن يدعوه إلى أفضل غرفة لديه، ولو كان للمرء نبرات عدة في صوته، لوجب عليه استخدام أكثر نبرات صوته وداً وطيبة؛ تلك هي الحقيقة.

وبالمقابل عندما كان التجمع لآلاف أو أكثر، وأصبحت "الحقيقة" موضوع اقتراع، عندها وجب على المرء أن يكرس جهده في التعبير عن حقيقة أن الحشود، في كونها ملجأً للمحاكمة النهائية، تمثل فقدان الحقيقة في المسائل الدينية والخلقية، في حين أن الحقيقة الأبدية تكون في أن كل شخص يمكنه أن يكون واحداً. وتلك هي الحقيقة.

لا تمتلك الحشود الحقيقة. لذلك إذن صُلب المسيح، لأنه حتى مع كونه خاطب الجميع من ذاته، لم يكن للجماعة شأن معه، فهو لم يكن ليدع الحشود تساعده في

---

(1) جنرال روماني (157-86 ق. م) أسهم في تحويل نظام الحكم الروماني من الجمهوري إلى الامبراطوري.



مسعاه، لأنه وبهذه الحالة يدفع بنفسه بعيداً، لن يؤسس لجماعة، أو يسمح باقتراع، بل سيكون ما هو عليه، الحقيقة المرتبطة بالفرد المنفرد. وبالتالي فإن كل من يخدم الحقيقة في الواقع هو في نفسه بشكل أو بآخر شهيد؛ لو كان هناك احتمال أن بوسع أحدهم أن يقرر وهو في رحم أمه خدمة الحقيقة بإخلاص، إذن فإنه في ذاته شهيد، وشهادته تكون حتى وهو في رحم أمه.

أن تكسب حشداً ليس بالأمر الذي يحتاج التحايل؛ المرء لا يحتاج إلا إلى بعض الموهبة، وجرعة معينة من الزيف، وبعض الاطلاع على عواطف البشر. ولكن ما من شاهد على الحقيقة، واأسفاه، وكل إنسان، حتى أنا وأنت يجب أن نكون شهوداً لنا الجرأة في التعامل مع الحشود. إن الشاهد على الحقيقة والذي من الطبيعي أن لا يكون له شأن بالسياسة، ويحرص بأقصى طاقته على ألا يتم الخلط بينه وبين السياسي إن عمل الشاهد الذي يكرس نفسه للحقيقة هو أن يتعامل مع الكل، إن أمكن ذلك، ولكنه يفعل ذلك دائماً على انفراد، يحدث كل فرد شخصياً، في الشوارع والأزقة فهو يفرق الجمع أو يحدثه، ولا يشكل الحشود، لكي يكون بوسع فرد أو آخر أن يرجع إلى منزله من التجمع ويصبح فرداً منفرداً.

إن "الحشد"، عندما تتم معاملته على أنه محكمة يلجأ إليها كملاذ أخير فيما يتعلق "بالحقيقة"، فإن حكمها لحكم ممقوت جداً من قبل الشاهد على الحقيقة... وإن أولئك الذين يتوجهون إلى الحشود على أنها "الملاذ الأخير"، هم أدوات في يد الزيف. إن ما يمتلك مصداقية في السياسة وفي مجالات مماثلة، على نحو كلي وأحياناً جزئي، يصبح زيفاً، عندما يتم تحويله إلى المجالات الفكرية والروحية والدينية.

وكيما يُفهم كلامي على أنه تحذير مبالغ به، فإني أضيف بأن مفهومي للحقيقة هو دائماً "الحقيقة الأبدية". والسياسية ومثيلاتها لا شأن لهم في الحقيقة الأبدية. إن السياسة التي بذلت جهداً جاداً في استحضار الحقيقة الأبدية في الحياة الواقعية بالمعنى الحقيقي "للحقيقة الأبدية" ستظهر نفسها في الوقت نفسه على أنها في أقصى الدرجات التي يمكن تصورها من انعدام الحكمة.



- 4 -

كتاب: إما / أو[1]

د. أنتوني ستورم

ترجمة: زهراء طاهر

(1) - ترجمة لشرح دكتور أنتوني ستورم Anthony Storm نقلاً عن هذا الرابط:
http//:sorenkierkegaard.org/either - or.html
أرقام الصفحات للاقتباسات من كتب كيركگورد تعود لـ: مؤلفات كيركگورد (26 مجلداً)، المحرر: هوارد هونغ. مطبعة جامعة برينستون، 1978-1998.
Kierkegaard›sWritings (26 volumes)Hong, H. V. ed. Princeton UniversityPress, 1978 - 1998.




مكتبة
الفكر
الجديد

المرحلة الثانية: التواصل غير المباشر

محرر القسم الأول: أ (الفتى الشاب)

محرر القسم الثاني: ب (القاضي ويليام)

محرر: فيكتور إيرمتا

يبدأ كيركگورد هنا مرحلة التأليف بأسماء مستعارة محضة، مزوداً إيانا بالعديد من المقالات والسرديات، التي قد تبدو غزيرة وعشوائية ومتفرقة. شكّل طول هذا العمل صدمة للنقاد أول الأمر، ما جعل الكثيرين مترددين في كيفية مراجعته. صدر كتاب (إما/ أو) في مجلدين، بما يزيد على 800 صفحة، أسلوب كيركگورد في أعماله الفلسفية لشديد الخصوصية.

إن أحد الأغراض التي توخاها كيركگورد من كتاباته هي الأخذ بيد القارئ بعيداً عن تصوراته المسبقة، وبعيداً عن تأثير نظام التفكير الهيغلي السائد آنذاك. وقد تضمن عمله بعضاً من الأعمال المطولة والمجلدات المعقدة. إن عرض كل جانب من جوانب المرحلتين الجمالية والأخلاقية سيساعدنا في تصنيف هذه الأعمال، وبذلك نمهد لمدخل إلى الدائرة الدينية، وهو أمر قاسى كيركگورد في سبيله الكثير، لأنه أصدر خطاباته الدينية في الوقت نفسه الذي كان يصدر فيه الأعمال الفلسفية.

اعتبر كيركگورد أن (إما/ أو) مبنيٌ على "خطة من أول كلمة فيه حتى آخر كلمة". وهذا الكتاب بدوره شكل جزءاً من خطة أشمل، ففي السنوات القادمة يكثر كيركگورد التأمل في كتاباته والغاية منها.

"ليس بوسع معاصري أن يفهموا مخطط كتاباتي. فيما لو نشر كتاب (إما/ أو) على مدى ست سنوات، وفي أربع أو في ستة أجزاء، لكان أمراً لا بأس به عندهم. ولكن كل مقالة في الكتاب هي جزء من كل، وإن هذا الكل (إما/ أو) هو جزء من كلٍ أيضاً:



إن ذلك، في النهاية،كما يعتقد معاصري من البرجوازيين، أمرٌ كافٍ ليدفع بالمرء إلى العته" (اليوميات، 7A1، 118).

لم تكن الأسماء المستعارة فكرة لاحقة طرأت لكيركگورد في وقت متأخر من عمله. إن هذا الكتاب، وهو في المرتبة الثانية في أعماله من حيث الأهمية، والأول كعمل باسم مستعار، قد صيغ بعدة أسماء مستعارة.

بذل كيركگورد جهداً كبيراً ليتأكد من أن العامة لن يعرفوا أنه هو من ألف هذا الكتاب، كما أن العمل النهائي على المسودات كان بأيدٍ عديدة، لكي تنطلي الخدعة حتى على موظفي المطبعة.

إن مرحلة التأليف ابتدأت من (إما/ أو)، وتقدمت خطوة تلو الأخرى ساعية إلى الاكتمال، حيث أن الكاتب وهو شخصياً واعٍ جداً إلى حقيقة نقصه وذنبه، فهو يقيناً لا يدعو نفسه شاهداً على الحقيقة، ولكنه شاعر ومفكر منفرد، ولا "سلطة في يده"، ولا يملك جلب شيء جديد، غير أنه أراد أن يحلل مرة أخرى، إن كان ذلك محتملاً وبشكل أكثر تضميناً نص العلاقات في الوجود الإنساني، ذلك النص القديم المألوف الذي أتانا من الآباء (مقدمة كتاب خطابان بنّاءان).

كنت قد بدأت مع كتاب (إما/ أو) وخطابين بنّائين؛ والآن أبلغ النهاية بعد هذه السلسلة البناءة مع مقالة جمالية صغيرة عنوانها (الأزمة). وهذا يعبر عن أن الجزء البناء والديني هو الذي يجب أن يتقدم، وأن المرحلة الجمالية قد تم تجاوزها الآن؛ فهما متصلتان على نحو عكسي، وأنه أشبه ما يكون بالتواجه العكسي، ليتبين أن الكاتب لم يكن كاتباً جمالياً وكبر مع مرور الزمن ولذلك أصبح متديناً (اليوميات، 9 A 227).

وفي مقال معنون بـــ "من هو مؤلف إما/ أو؟"، والذي نشر باسم مستعار هو أ.ف. وذلك بعد أسبوع واحد من نشر كتاب إما/ أو، يقول كيركگورد: إن معظم الناس، ومن ضمنهم كاتب هذا المقال، يعتقدون أنه ليس من الضروري التكلف في معرفة من هو الكاتب، فهم سعداء لعدم معرفتهم لهويته، عندها لا يبقى لهم سوى الكتاب ليتعاملوا معه، دون أن تشتتهم أو تزعجهم شخصيته. (ص. 37)

يشير العنوان إما/ أو؛ بتفصيل تام إلى أمرين:

أولاً: المقصود هو إيجاد بديل لفلسفة هيجل، والتي كانت منتشرة في حينها، والتي طرحت الثلاثية الشهيرة: الاطروحة (thesis) تنتج النقيض "الطباق" (antithesis) وتكون نتيجة اجتماع الاثنين التركيب (synthesis) أو الوحدة والتي بدورها تصبح



طريحة جديدة. وقد أكد كيركگورد أن هذا النمط في التفكير هدد الاعتقاد بالحقيقة الصورية، وخصوصاً قانون التناقض.

ثانياً: إن طرفي الاختيار في عبارة إما أو هما المرحلتان الجمالية والأخلاقية.

قد جعل كيركگورد من اختيار أما/ أو الحقيقي اختياراً بين الجانب الجمالي والأخلاقي عند البشر من جهة، والجانب الديني من الجهة الأخرى. أما المرحلة الدينية فقد تطرق لها في كتاب (مراحل في درب الحياة)، بالرغم من وجود تلميح لها في القسم الثاني، وتدعى: البلاغ النهائي: الجزء البنّاء الذي يستقر في الفكر وأننا في العلاقة مع الله دائماً على خطأ".

المؤلف المستعار فيكتور إيرميتا هو محرر الكتاب بأكمله، واسمه يعني "الناسك المنتصر"، ربما لأن كيركگورد، وعلى الرغم من أنه يحبذ العلنية قد عزل نفسه في غرفته مثل الناسك وحتى ساعات متأخرة، وهو يكتب بغزارة، واستمر على ذلك لسنوات عدة وبسرعة مذهلة. (لقد كانت لديه عادة التجوال خلال النهار، وكان يزور المسرح ويفكر بعمق بالعمل المعروض قبل وبعد عرضه، وكل ذلك حتى يظن الناس أنه شخص بطال، "لقد اعتمد على وجود الشائعات في المسرح.."). وفي المقابل فقد وضع إهداءً في الكتاب يقول "لذلك الفرد المفرد"، ولأنه اعتبر نفسه منفرداً، لابد وأنه أحس بنفسه منعزلاً في مكانته الفلسفية.

أما "كاتب" المجلد الأول، الجزء المخصص لـ "إما"، فيدعى ببساطة أ A. أما الأعمال المتضمنة في الدائرة الجمالية فهي يوميات مغو، ومقالات في المسرح والأدب، ومقالة عن دون جيوفاني. افترض إيرميتا أن "أ" قام بمجرد عملية التحرير، وليس كتابة اليوميات، والتي تعزى كتابتها إلى جوهانس المغوي. ويقول أيضاً أنه من الصعب تحديد ليس فقط ترتيب العمل الذي قام به "أ"، بل وفرز تلك التي كتبها هو، وتلك التي حررها. بعض الأعمال التي حررها "أ" قد تكون بقلم الفتى الشاب، والذي كان شخصية حاضرة في كتاب "التكرار"، وهو يدل على المرحلة الجمالية، لأنه لا يقوى على الالتزام بالمرحلة الأخلاقية. إن معظم الأعمال التي تنسب إلى "أ" تدل على شخص جمالي كئيب وكثير التأمل في مقابل مؤلف "يوميات مغوٍ". الأخير ينزع إلى الصراحة أكثر في تناول الملذات الآنية، والمرء عنده يستمتع بها حتى في استذكاره لفترة الإغواء. غالباً ما يشار إلى اتباع "أ" للأبيقورية، وهي ليست فلسفة لذة كما هو شائع عادة، بل فلسفة السعادة المعتدلة، والانكفاء إلى السلام والهدوء الموجودين في الجنة.



يعلق كيركگورد في كتابه "حاشية ختامية غير علمية" على كتاب "إما/ أو"، وهو الكتاب الذي افترض كونه آخر عمل له، [إن الكتاب] هو جدلية غير مباشرة ضد التفكير التخميني، والذي يظهر اللامبالاة للوجود. إن عدم وجود استنتاج ولا قرار نهائي هو تعبير غير مباشر للحقيقة كجوهر، وبهذه الطريقة قد يكون الأمر جدلية ضد الحقيقة كمعرفة. ص 252.

القسم الأول: دياسلماتا Diapsalmata

والآن لننظر في القسم الأول من إما/ أو بشيء من التفصيل.كل الأقسام فيه تمثل مظهراً من مظاهر المزاج الجمالي. العمل الأول في قسم "إما" يحمل عنوان "دياسالماتا"، والذي نقلته عن العنوان الإغريقي الذي وضعه كيركگورد، ومعناه "الفواصل الموسيقية". وهنا يظهر كيركگورد تذوقه للكتابة المصقولة بعناية، فهذا المصطلح لا وجود له في الأدب الإغريقي الكلاسيكي، بل نجده فقط في الترجمة السبعينية الإغريقية للعهد القديم (وهي ترجمة إغريقية للعهد القديم بالعبرية، ما بين السنة الثانية أو الثالثة قبل الميلاد). وهذا المصطلح يستخدم لترجمة الكلمة العبرية "سلاه"، وهي مجهولة المعنى، ولكنها تظهر في بدايات العديد من ترانيم سفر المزامير، ولذا يعتقد أنها تمثل توجيهاً للنوع الموسيقي أو الميزان العروضي. ولو وضعنا جانباً المرجعيات الغامضة التي يشير كيركگورد إليها عادة، فإنه يقدم هنا موضوعات موسيقية ودينية وأدبية. هنا يكتب "أ" عدداً من الموجزات القصيرة، ومعظمها يميل إلى الحِكَم بطبيعته. يمكن وصفها بأنها تقاطع ما بين سفر الجامعة في العهد القديم والنزعة العدمية في القرن التاسع عشر. ويوجد إهداء في هذا العمل مكتوب باللاتينية ومعناه "إلى نفسه". ويذكرنا هذا باسم مستعار يستخدمه كيركگورد لاحقاً هو ويليام أفهام وأفهام تعني بالدنمار كية "بواسطة نفسه".

"أفضل الحديث إلى الأطفال، لأن المرء يمكنه أن يجرأ على اجتراح الأمل باحتمال أن يصبحوا يوماً ما كائنات عقلانية؛ أما أولئك الذين أصبحوا كذلك يا إلهي!" ص 19."ما أشد جنوح الناس إلى اللاعقلانية! فهم لا يستفيدون من الحريات التي يمتلكونها بل يطالبون بتلك التي لا يملكونها؛ عندهم حرية التفكير ــــ ويلهثون وراء حرية التعبير". ص19

"فليشتكِ الآخرون قائلين أن زماننا مترع بالشر. أما أنا فشكواي بأنهم هم البائسون، لأنهم عديمو العاطفة. إن أفكار الناس هزيلة وضعيفة كضعف الرباط، وهم جديرون



بالشفقة تماماً كالفتيات اللاتي يصنعن تلك الأربطة. إن خطرات قلوبهم بائسة لتكون آثمة. لربما كان محتملاً أن نعتبر أن الدودة على خطيئة إن هي غذت أفكاراً كهذه، ولكن ليس الإنسان، الذي خلق في صورة من الإله". ص 27

"ما يقوله الفلاسفة عن الحقيقة محبطٌ غالباً، مثل قراءة المرء لعلامة في متجر للسلع المستعملة تقول: كيّ الملابس متوفر لدينا. لو أن الشخص كان عليه جلب ثيابه للمكوى، فإنه سيخدع، لأن العلامة للبيع فقط". ص 32.

"لم أكن يوماً مبتهجاً، ومع ذلك فقد بدا لي دائماً كما لو أن البهجة رفيقي الدائم، كما لو أن جني السعادة يطفو من حولي راقصاً، خافياً عن أعين الغير ولكن ليس عني، وعيناه تشرقان بالانبساط والغبطة". ص 40.

"أما سوء الحظ لدي فهو متمثل في أن ملاكاً للموت يسير بجانبي دائماً، وليست أبواب المختارين هي التي أرشها بالدم كعلامة على مروره[1] كلا، بل هي أبوابهم تلك التي يدخلها لأن حب الاستذكار هو السعادة فقط. ص 41

المراحل الإيروسية الآنية:

العمل الثاني يقع تحت عنوان "المراحل الإيروسية الآنية، أو الإيروسي الموسيقي". وهذا القسم يستكمل موضوعة الموسيقى، وبالأخص من خلال استعراض معزوفة موزارت المعنونة بـ"دون جيوفاني". يرجع كيركگورد إلى هذا العمل مرة أخرى أيضاً تحت الاسم المستعار "أ" في عمل عنوانه "ملاحظة خاطفة تخص تفاصيل في دون جيوفاني"، ونشرت في مجلة فاذرلاند عام 1845.

إن دون جيوفاني عمل يرغمك على تحليله لأنه سابق لنوعه. فهو كوميدي لوجود مشاهد كوميدية واضحة، مثل اللحن الافتتاحي لخادم دون جيوفاني المدعو ليبوريلو وهو يغني عن تعاسته في خدمة سيده. وكذلك تعداد حبيبات دون جيوفاني هو مبالغة كوميدية، ولربما كانت محاكاة تهكمية لقائمة السفن في الإلياذة. والأوبرا كوميدية كذلك بالمعنى الكلاسيكي لأنها وبعكس التراجيديا، تنتهي بأحداث سعيدة. ولكن النهاية تكون جيدة للجميع فيما عدا البطل، دون جيوفاني الذي يعتبر اللابطل حقاً.

(1) الإشارة هنا إلى رش الدم في العهد القديم، "وأنا أعبر أرض مصر في تلك الليلة وأقتل كل بكر فيها من الناس والبهائم، وأنزل عقابي بجميع آلهة المصريين، أنا الرب. فيكون الدم على البيوت التي أنتم فيها علامةً لكم. فأراه وأعبر عنكم ولا أفتك بكم وأهلكم إذا ضربت أهل مصر". (سفر الخروج: 12: 12-13) [المترجمة].



إن اهتمام كيركگورد بهذا العمل يؤدي وظيفتين على الأقل. فهذا العمل ربما يكون الأعظم من ناحية النوع حيث ظانه يجمع بين الكلمات والموسيقى. ثانياً، فإنه يتطلع إلى العمل النهائي في القسم الأول، "يوميات مغو". إن ارتباط جوهانس وجيوفاني ببعضهما ليس محض صدفة. تناول كيركگورد هذا العمل لأنه اعتبر نفسه شاعراً، وما الشعر إلا موسيقى. إضافة إلى ذلك كان من الضروري إيجاد وجهات نظر جمالية تكون مجردة من الأخلاق في الأغلب. فالأخلاق محفوظة للقسم الثاني، القسم المتعلق بـ "أو".

"إن أكثر الأفكار المجردة قرباً لتصور الأذهان هي الحسية في أصالتها الجوهرية. ولكن ما هو الوسيط الذي يمكن تقديمها من خلاله؟ الموسيقى فقط. لا يمكن تقديمها من خلال النحت لأن فيها نوعاً من التجوهر؛ ولا يمكن رسمها، إذ لا يمكن حصرها في حدود معينة. إن هذه الفكرة في غنائيتها، هي قوة، وريح وهلع وشغف.. إلخ، ولكن بطريقة يكون وجودها فيه ليس في لحظة واحدة بل في لحظات متعاقبة، وذلك أنها لو وجدت في لحظة واحدة، لكان ممكناً رسمها أو تصويرها. إن وجودها كلحظات متعاقبة يعبر عن خاصيتها الملحمية، ولكنها ليست ملحمية بالمعنى الضيق، لأنها لم تصل إلى حد الكلمات؛ فهي تتحرك باستمرار في الآنية. وبالتالي لا يمكن تقديمها في الشعر، أيضاً. الوسيط الوحيد الذي يمكن تقديمها من خلاله هو الموسيقى. إن للموسيقى عنصر وقت في ذاته وهي لا تأخذ حيزاً من الزمن إلا بصورة مجازية، ليس بوسعنا التعبير عن التاريخ من خلال الزمن. ص 56 وما يليها."

بالنظر إلى اللغة على أنها وسيط، فهي وسيط مؤهَل من قبل الروح، وهي بالتالي وسيط أصلي للفكرة... اللغة تتوجه بنفسها إلى الأذن. والأذن بدورها هي أكثر الحواس أهلية... وغير اللغة هنالك الموسيقى، وهي الوسيط الوحيد الذي يتوجه إلى الأذن... أما اللغة فلها عنصرها في الوقت؛ كل وسائط الإعلام الأخرى تتخذ من الفضاء عنصراً لها، أما الموسيقى فوحدها تحدث مع الوقت... ولكن حدوثها في الوقت هو نفي للمشاعر المعتمدة على الحواس. ص 67 وما يليها. يتوجه المؤلف بعدها إلى الرغبة وموضوع الإغراء. ويؤكد على أن موضوع الإغراء قد تم تقديمه بصورة مختلفة في دون جيوفاني عن بقية الأعمال.

"... إن موضوع الإغراء يظهر في تعدديته، ولكن وبما أن الرغبة تنشد هدفها في التعددية، فبمعنى أعمق هي لا تزال بلا هدف؛ فهي لا تزال غير مؤهلة كرغبة؟ في دون جيوفاني، مع ذلك فإن الرغبة مؤهلة تماماً.. تملك الرغبة هدفها المطلق في



المخصوص، فهي ترغب الشيء الخاص تماماً... إن "دون جوان" لمغو صريح وحبه حسي، وليس نفسياً. ووفقاً لهذا المفهوم، فالحب الحسي لا يتسم بالإخلاص بل إنه عديم الإخلاص تماماً؛ فهو حب للكل وليس لواحد أي أنه يغوي الجميع، إنه حب غارق في لحظة، ولكن بالأخذ بالاعتبار في مفهومه، تلك اللحظة هي مجموع اللحظات، وهكذا يوجد لدينا المغوي". (ص. 84 وما يليها، 94)

التراجيديا في المسرح القديم

القسم الثالث من الجزء الأول بعنوان "التراجيديا في المسرح القديم وانعكاسها في تراجيديا المسرح الحديث"، ولها عنوان فرعي هو "مغامرة في مسعى متشذر". وهنا يسعى كيركگورد إلى التعبير عن نوع مميز من الرومانتكية والتصوف سادت في القرن التاسع عشر. وتحته يكتب كيركگورد "ألقيت على Sumparanekromenoi". وهذه الكلمة اليونانية، التي نحتها كيركگورد، تعني حرفياً "جنباً إلى جنب مع أولئك الذين ماتوا"، وترجمة أبرع يمكن أن تكون "مصاحبة الموتى". وتبدو هذه جماعة متخيلة أو طائفة غارقة في الرومانتكية السوداوية. ويتشارك العملان القادمان هذا الإهداء.

"في التراجيديا القديمة نجد العمل نفسه عنصراً ملحمياً؛ فهو حدث بقدر ما هو فعل. وسبب ذلك طبعاً هو أن العالم القديم لم يمتلك الذاتية منعكسة فيه. فحتى لو أن الفرد يتحرك بحرية، فهو رغم ذلك قابع في عوامل محددة وأساسية، في الدولة، والعائلة، والقدر. إن هذا العامل المحدد الأساسي هو العامل الحاسم في التراجيديا الإغريقية وصفتها الجوهرية. فسقوط البطل إذن ليس نتاج عمله وحده بل هو معاناة أيضاً، في حين أن سقوط البطل في التراجيديا الحديثة ليس معاناة حقيقية بل هو فعل. وعلى هذا النحو يتبين أن الحالة والشخصية هي العناصر المهيمنة في الفترة الحديثة. ص 143.

بالتالي فإن البطل التراجيدي الحقيقي، يتطلب عنصر الذنب، إن الألم التراجيدي الحقيقي يتطلب عنصر الإحساس بالذنب؛ والحزن التراجيدي الحقيقي يتطلب عنصر الشفافية، والألم التراجيدي الحقيقي عنصر إبهام. ص 151.

صور ظلية:

القسم الرابع هو "صور ظلية: تحول سايكولوجي". وهو عن الحزن، ويحمل نفس الإهداء السابق، وهو خطبة ألقيت في الاجتماع السنوي لهؤلاء الموتى. الاجتماع عبارة عن احتفال ببداية الليل الذي قد ابتلع النهار. يبدو هذا العمل غريباً، وقد كتبه



كيركگورد ليعرض ذلك الطراز المميز للرومانتيكية السوداوية المصبوغة بالتصوف في القرن التاسع عشر.

"لو أننا طبقنا ما ذكرناه هنا عرضا ولم نطور حديثنا عنه على العلاقة بين الفرح والحزن، لكان من السهل إدراك أن تصوير الفرح فنياً أسهل من تصوير الحزن... إن الفرح بطبيعته يأمل في الانتشار؛ أما الحزن فينزع إلى ستر نفسه، وأحياناً للخداع. الفرح ميال للتواصل، فهو اجتماعي ومنفتح ويرجو التعبير عن نفسه. أما الحزن فإنه منغلق على نفسه بتحفظ، فهو ساكن ومنعزل، ويرجو الرجوع إلى نفسه". ص 169.

الأشد تعاسة

أما القسم الخامس فهو "الأشد تعاسة". ولهذا القسم عنوان فرعي هو "خطاب مستلهم موجه إلى *Sumparanekromenoi*: خاتمة اللقاء في أيام الجمعة. "وهو عمل قصير جداً، ومشابه للذي سبقه. ويتحدث عن سبب التعاسة، وعما إذا كان الموت مسببها النهائي. أما مناسبة الخطبة فهو لقاء مفترض للـ *Sumparanekromenoi*وهم كما ذكرنا شخصيات في جماعة متخيلة أو طائفة منغمسة في فكر الحركة الرومانتكية والنزعة التصوفية التي سادت في القرن التاسع عشر.

يمجد المتكلم التعاسة، لأن كل شيء ينتهي في تعاسة الموت. ويبدأ كلامه بالإشارة إلى قبر في إنكلترا، نقش على شاهده عبارة "الأشد تعاسة". وقد فُتح هذا القبر ووجد أن لا أحد فيه. فالاستنتاج يكون: "... الأشد تعاسة هو شخص لم يستطع الموت، ولم يستطع النزول إلى قبر". ولكن المتكلم يقول عندها أن هذا التعريف غير صالح، لأن أحداً لا يمكنه الفرار من قبضة الموت.

بعدها يقرر المتكلم اتخاذ شخص واحد كممثل عن المجموعات المختلفة من الأرواح التعيسة. فكان هنالك شخص يأمل بحياة أبدية، وهو تعيس في حال كانت حياته للمستقبل فقط، ولكنه سعيد إن كان أمله سيتحقق في الحاضر. وهنالك فتاة تندب حبيبها الذي لم يبدِ لها الإخلاص. وهي باقية على حزنها في خضم الاستذكار، والذي ذكرنا أنه موجود في الدائرة الجمالية عند كيركگورد. وهنالك أيوب، الذي كانت خسارته تدريجية. وهنالك أيضاً والد الابن الضال، الذي فقد ابنه العزيز. وينهي المتكلم بمباركة سامعيه، راجياً لهم القدرة والتمكن على الآخرين، والأهم من ذلك، وعداً بأن الآخرين لن يمتلكوا القدرة عليهم.

إجمالاً فإن هذا العمل القصير ليس عبقاً من الرومانتيكية السوداء فقط، بل إلى



حد ما من الأبيقورية. إن التعاسة قلما تطرأ على روح لا يمكن للخوف من الموت أو استذكار حب تعيس أن يمسها. إن المؤلف المستعار "أ" لا يعتنق إيماناً بالسعادة الشديدة، وهي سوء فهم للأبيقورية، ولا حتى للسعادة البسيطة أو المعتدلة، والتي تتماشى مع الفكر الأبيقوري، ولكنه يعتنق ما هو أهم ، مبدأ الاتراكسيا، أو المفهوم الإغريقي للهدوء، وهي حالة من الاستقرار لا تسمح للقوى الخارجية أن تعتدي على الروح وتؤثر فيها. إن الأبيقورية، وبرغم كل محاسنها، داخلة ضمن الدائرة الجمالية بالنسبة لكيركگورد.

الحب الأول

أما القسم السادس فعنوانه "الحب الأول: كوميديا ذات فصل واحد بقلم ناسخ"... تماماً كما تلك الأعمال اللاحقة يسمي كيركگورد هذا العمل بالمراجعة. ولكنها مراجعة مصحوبة بانعطاف في الفكرة، فهو يذكر حباً طرأ له، حباً كان الأول بالنسبة له. فيخبرنا عن حضوره لمسرحية كان ممثلها جوهان هايبرغ. وبمحض الصدفة، يخبرنا أنه رأى فتاته جالسة في الشرفة. إن هذا العمل غير اعتيادي فهو يتحدث عن الكيفية التي كُتبت بها المراجعة، وفي الوقت نفسه فإنه يتحدث عن الحب الأول للكاتب.

ويحدثنا أنه وبعد مضي الوقت، اكتشف أن محبوبته قد خطبت لشخص آخر. وقد أخبرته بأنها لم تحبه فعلاً، وأن خطيبها الجديد هو حبها الأول. حتى هذه اللحظة تبدو القصة مطابقة لحياة كيركگورد الحقيقية، فقد كانت رجين أولسين مخطوبته، وبعد أن تركها بمدة، كانت هي قد خطبت لشخص آخر. وبعد هذا الفاصل، يعود ليحدثنا لمواجهته مع العرض، وكيف قام بنشر مراجعته عنه. وبعدها يتوجه إلى الحديث عن قصة الحب الأول للناسخ مع بعض التفاصيل. أما الاستنتاج الذي يخرج به فهو أن هذه المسرحية هي الأمثل للناسخ. وتصبح أفضل إن ما شوهدت مراراً.

يندرج هذا العمل تحت عنوان المرحلة الجمالية لتركيزه على التخطر والتمثيل. فيه ممثلون يقدمون عملاً على المسرح، وهو عمل يمكن تذكره بعد العرض، ويمكن فهمه بوضوح أكثر مع كل مشاهدة متجددة للعرض. إن الحب المفقود، والذي يسع المرء التفكر فيه (استذكاره)، يبقى رهين عالم الجمالي، لأن علاقة حب مستمرة هي نتاج الالتزام، وهي الحالة الأخلاقية التي أشار إليها كيركگورد بالتكرار. في هذا العمل تهجره محبوبته، وهكذا لا وجود للتكرار، لا شيء سوى استذكار للحب. إن كاتبنا هذا لديه حبه الأول ليتذكره واستذكار لعرض مسرحية تسمى "الحب الأول".



أما عنوان القسم السابع فهو "دورة المحاصيل: مغامرة في نظرية الاحتراز الاجتماعي". أما هذا العمل الأقصر فهو عن الملل. وهو يختلف عن الأعمال الأخرى أسلوباً، ولكنه يقدم من ناحية الموضوع الأبيقورية واهتمام كيركگورد الراسخ بالاستذكار. إضافة إلى ذلك فهو خالٍ مؤكداً من الأخلاقي، مثله في ذلك مثل الأعمال الجمالية الأخرى في هذا الجزء. باختصار، يسعى الكاتب إلى تزويدنا بحل لمشكلة الملل المتفشية دائماً.

"يؤكد الأناس ذوو الخبرة أن الابتداء من مبدأ أساسي يفترض أن يكون منطقياً جداً؛ وأنا أنصاع لهم وأبتدئ من مبدأ أساسي وهو أن الناس جميعاً باعثون على الملل. وهل هناك من هو ممل كفاية حتى يناقضني في هذا الأمر؟... ما أقدر الملل على الإفساد، والكل يدرك ذلك بالنسبة للأطفال. فما دام الأطفال يقضون وقتاً جيداً، فهم دائماً جيدون. ويمكن قول هذا بمعنى أضيق، فإن أصبح طفل صعب المراس أحياناً حتى وهو يلعب، فهذا يعني أنه بدأ يشعر بالملل... ولأن الملل في تقدم مستمر وهو أساس كل شر، فلا عجب من أن العالم إذن يرجع الخطى، والشر ينتشر، وهذا ما يمكن تتبع جذوره إلى البدايات من هذا العالم. فالآلهة كانت تشعر بالملل؛ لذلك خلقت البشر. وآدم أحس بالملل لأنه كان وحيداً؛ ولذلك خلقت حواء.. ومنذ تلك اللحظة دخل الملل إلى هذا العالم، وبدأ بالنمو بمقادير عظيمة، وبتناسب دقيق مع نمو السكان... وفي المقابل، ماذا كان السبب وراء تأخر سقوط روما؟ لقد كان الخبز والسيرك.[1]. وما الذي يتم فعله اليوم؟ هل هناك اعتبار يعطى لأي وسيلة من وسائل التسلية؟ ص 285 وما يليها.

وعند هذه النقطة في المقالة، يتقدم كاتبنا باقتراح درامتيكي لإنهاء الملل، وهو يذكرنا بكتاب "مقترح متواضع" لجوناثان سويفت بسخريته الجافة ومبالغاته الأدبية.

"نسمع بين الفينة والأخرى أن أحدهم عبقري وأنه لا يدفع الديون المستحقة عليه؛ فلمَ لا تفعل أمة المثل، بشرط أن يكون هنالك اتفاق؟ تستدين الدولة 50 مليوناً؛ وتستخدمها في الترفيه العام لا في سداد كامل ديوننا... وكل شيء سيكون بالمجان... ولن يسمح لأحد أن يحوز ملكية خاصة. ولكن مع استثناء خاص لي أنا... ماذا ستكون

(1) تعبيرٌ كان متعارفاً في روما القديمة من أن الجماهير تريد الخبز واللهو والمتعة المتمثلة بالسيرك كاهتمامات أساسية للحياة. [المترجمة]



نتيجة ازدهار كهذا؟ سيتدفق كل ما هو عظيم إلى كوبنهاغن... وستصبح كوبنهاغن أثينا أخرى... وهنا فكرتي الثانية: نختطف الامبراطور... ونبيعه للأتراك." ص. 287.

ويرجع كاتبنا إلى موضوعة طبيعة الملل ويشرح ما يمكن للفرد عمله وما يتوجب عليه في تعامله مع الملل.

"إننا معتادون على القول بأن الكسل هو أصل كل شر. وحتى نمنع هذا الشر، فإننا نوصي بالعمل...إن كسلاً كهذا ليس بأي حال أساساً للشر؛ على العكس من ذلك، إنه حياة لاهوتية بحق، إن لم يرافقه شعور بالملل... إن خروجي عن الرأي الشائع معبر عنه بعبارة " دورة المحاصيل." أما الطريقة التي أقترحها لا تتمثل بتغيير التربة، بل كما في دورة المحاصيل المناسبة، يتألف من تغيير طرق الزراعة وأنواع المحاصيل. وهنا يبرز حالاً مبدأ المحدودية، وهو المبدأ المنقذ الوحيد في العالم. فكلما وضع الإنسان الحدود لنفسه أكثر، كلما ازداد دهاءه". ص 289، 291.

يوصي كاتبنا بأن يكون ما نطلبه من الحياة قليلاً، فنتقرب منها كيفما اتفق، بشيء من الداداتية[1]، فنولي الإهتمام للحوادث فقط بدلاً عن الموضوعات الأساسية فيها... وهو يوصي بالإستذكار من أجل التمتع بتجارب الحياة. إن التوصية بتحكم المرء بأفكاره وتجاربه، واستحسان الكسل، هي مبادئ تتبع الأبيقورية. باختصار، يوصي كاتبنا بأن يتحمل المرء عبء تجاربه وانفعالاته كلها. ويذكرنا هذا بالمقولة الشائعة ألا وهي: من لا يأمل شيئاً يسلم من الإحباط.

يوميات مغوٍ:

أما القسم الأخير فهو "يوميات مغوٍ". وقد ولد هذا القسم حساسية بسيطة وقد تمت قراءته بمعزل عن بقية الكتاب. حتى في قرننا هذا تم نشره كوحدة واحدة. لم يكن ذلك مقصد كيركگورد، وقد أصابه ذلك بإحباط شديد. إن شخصية جوهانس تظهر مرة أخرى في كتاب مراحل في درب الحياة... في كتاب "تكرار" يكتب كيركگورد عن فتى شاب، وهو ذاته "أ"، كما أنه غير قادر على الالتزام أخلاقياً بعلاقة حب. أما التكرار فهو الانتقال إلى الالتزام في الدائرة الأخلاقية.

---

(1) حركة ثقافية انطلقت في سويسرا عام 1916 سعت إلى هدم الثقافة التقليدية، وبناء نوع جديد من الثقافة اتسم بالحداثة، وذلك كرد فعل على الحرب وما خلفته من دمار وخراب في المجتمع حينها.[المترجمة]



أما الجزء الثاني، القسم المتعلق بـ "أو"، فمؤلفه هو "ب"، ويعرف بالقاضي، أو القاضي ويليام، وكتابته تتمحور حول الزواج. وهو كذلك "الرجل المتزوج" في القسم الأخلاقي الثاني في مراحل على درب الحياة، المعنون "خواطر في الزواج". يرمز القاضي إلى المرحلة الأخلاقية في دفاعه عن الزواج، والذي يكون مفهومه كما ذكرنا سابقاً، هو التزام تقدمي يعرف بالتكرار، وهو معاكس للنظرة الارتجاعية (الجمالية) في مفهوم الاستذكار. ويأتي هذا الجزء رداً من قبل "ب" على ما كتبه "أ"، مؤكداً أن الحياة الجمالية تتسم بالأنانية، فالعيش فيها يكون للحظة زائلة. من ناحية الأسلوب، فإن القاضي يشبه "أ" في غزارة ما يكتبه، بل إنه يكثر من الحديث لدرجة الملل.

يرى "ب" أن "أ" أناني بشدة، ولكنه يقر أن هنالك مجالاً متاحاً لنوع من الجمالية المتوازنة والتوازن هنا يأتي من الأخلاق. على الرغم من أن "ب" يتوجه بطرحه إلى المرحلة الدينية وعلاقتها بالحب المفضي إلى الزواج، فلا يجب مساواتها بالمرحلة الدينية لدى كيركگورد. إن الفصل الأول من الجزء الثاني يقع تحت العنوان "شرعية الزواج الجمالية".

"صديقي [أي مؤلف الجزء الأول من الكتاب].. هنالك مهمتان علي النظر فيهما: يتعين علي أن أظهر المعنى الجمالي للزواج، وأن أظهر أيضاً كيف أن الجانب الجمالي فيه يمكن أن يحفظ بالرغم من العقبات العديدة التي توجد في الحياة.. فأنا ما أزال ضمن نطاق دعوتي، أنا نفسي رجل متزوج، أخوض معركة في صف الزواج.. زوجتي هي المرأة الوحيدة التي أحببتها أبداً، بل الأولى، وهنالك أمر واحد أصلي لله من أجله من أعماق قلبي، وذلك بأن يمنحني القدرة على ألا أحب سواها... إن المشاعر كلها، حتى المشاعر الدينية العليا، يمكن أن تركن للكسل والتراخي إن كان المرء وحيداً معها. أما في وجودها (أي الزوجة)، فأنا الكاهن وسامعوه في الوقت نفسه". ص 8 وما يليها

في الجزء الأول من الكتاب، كما في أعمال فلسفية أخرى لكيركگورد، فإن المرحلة الجمالية مقترنة باستذكار حب ضائع. وذلك يناقض المرحلة الأخلاقية وفيها يكون الالتزام مع المحبوب وهو ما يدعوه كيركگورد بالتكرار. وهنا يسعى القاضي ليصطفي من الحالة الأخلاقية للزواج قيمة جمالية. لاحظ أن زوجة القاضي هي حبه الأول. وفي هذا إشارة إلى "الحب الأول" في الجزء الأول من الكتاب.



"بقدر ما يبدو لنا الآن العيب في الحب الرومانتيكي والمتمثل بافتقاره للتفكر، فإنه يبدو ملائماً أن يكون الحب الحقيقي المبني على الزواج مبتدئاً بنوع من الشك... أن يكون زواج ما معقولاً من الناحية الفنية بعد شك كهذا، فأنا لا أنكر ذلك أبداً، ولكن السؤال ما إذا كانت طبيعة الزواج قد تغيرت حينها، لأنها بذلك تصور انفصالاً ما بين الحب والزواج. السؤال هو ما إذا كانت المسألة تنتمي في الأساس إلى فكرة أن إلغاء الحب الأول بتوليد الشك في احتمالية إدراكه، حتى يكون متاحاً من خلال هذا الإلغاء، قد جعل الحب في الزواج ممكناً وواقعاً... ويبقى السؤال ما إذا كان الحب الآني، الحب الأول، وهو في آنية متركزة وعالية، ألا يكون آمناً في وجه هذا الشك وبذلك لا يحتاج الحب في الزواج أن يجد له مكاناً على حطام الآمال الجميلة للحب الأول، بل أن حب الزواج سيكون نفسه الحب الأول، مضافاً له مواصفات لن تقلل منه بل تجعل منه حباً أنبل. إنها لمشكلة عصية على الطرح، ومع ذلك فإن لها أهمية عظمى، خشية أن يكون هنالك انقسام في الأخلاقي كما يحدث على الصعيد الفكري بين الإيمان والمعرفة... والآن يبدو من الواضح جداً أن الحب التأملي يستهلك نفسه باستمرار، وأنه يتخذ أكثر من موقع ومكان بصورة عشوائية؛ من الواضح أنه يشير إلى ما وراء ذاته، إلى ما هو أعلى وأسمى، ولكن الفكرة هنا هي ما إذا كان ليس بمقدور هذا الشيء الأعلى أن يدخل في انسجام مع الحب الأول. وهذا الشيء الأسمى هو المرحلة الدينية... في هذه المرحلة، يجد الحب ذلك اللامتناهي الذي سعى وراءه دون جدوى في الحب التأملي. ص 29 وما يليها

لا يسعى القاضي ويليام إلى جعل الفرق غامضاً بين المرحلتين الجمالية والأخلاقية، إنه في الواقع يريد أن يحول المرحلة الجمالية بأن يرقيها إلى المرحلة الأخلاقية. قد تنتهي قصائد وقصص الحب مع زواج المحبين في الختام، ولكن قصصاً كهذه لا تستوطن في فترة الزواج. بل إنها تعكس تلك الفترة من الحب الرومانتيكي التي تسبق الزواج، أو حباً رومانتيكياً ضائعاً. ولكن هذا ليس رأي كيركگورد، فهو يرى أن هنالك نوعين من التدين، أ وب: "يتسم دين أ بعلاقته الهامدة مع اللاهوت، مع ما يرافقه من المعاناة والإحساس بالذنب. ولكنه يتميز عن دين ب، أو لنقل الدين المتسامي، في أن ذلك الرابط الذي يربط الفرد باللاهوت ما يزال بالرغم من كل التوتر الموجود سليماً تماماً... إن الخاصية المميزة للدين المتسامي يمكن اختصارها بالتالي، هذا النوع يتألف في التحول أو التقييد للإحساس بالذنب إلى إحساس بالخطيئة، حيث أن كل أنواع الاستمرارية تنقطع بين الذات الفعلية والذات المثالية، الذات المؤقتة والذات



الأبدية، هنا تضعف الشخصية، وبهذا يكون تحرر من قانون الله، لأن الذات عندها غير قادرة على التوافق مع متطلبات هذا القانون، لا يبقى هنالك نقطة اتصال أساسية بين الفرد واللاهوت؛ أصبح المرء مختلفاً بالمطلق عن الله (كتاب: مختصر من حياة كيركگورد. ص 173 وما يليها)".

إن الدين الذي يطرحه القاضي هنا يبدو أنه يقصر عن التدين أ... إن كلا نوعي التدين قد شطرا تماماً عن دوائر الوجود الأخرى، ولكن هذا لا يعني القول أن هذه المراحل الثلاث لا يوجد بينها تبادل. بل هي عوالم مختلفة للوجود.

"إذن فأنت ترى طبيعة المهمة التي وضعتُها لنفسي: أن أظهر بأن الحب الرومانتيكي يمكنه أن يتحد ويوجد في ظل الزواج بل إن الزواج هو بالفعل ذلك التحول الروحي لهذا الحب. عندها لن يفسد الزواج الذي أسعف نفسه من التأمل وحطامه. إنني أحارب من أجل أمرين: المهمة الجسيمة المتمثلة في إظهار أن الزواج هو تحول روحي للحب الأول وليس إلغاء له، وأنه صديق له وليس عدواً... ص 31."

أما الفصل الثاني من القسم الثاني في الكتاب فعنوانه هو "التوازن بين المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية في نمو الشخصية". ويبدأ الفصل باتهام القاضي لـ أ بعدم قدرته على اتخاذ قرار إما/ أو، وبأنه غير قادر على الالتزام. وهنا يعزز القاضي فكرة أن المرحلة الأخلاقية هي مرحلة التزام (تكرار)، في حين أن المرحلة الجمالية فهي متصلة على نحو حالم بالماضي، أو حتى باللحظة.

"إن اختيارك لهو اختيار جمالي، ولكن اختياراً كهذا ليس اختياراً بحق. إن الاختيار ذاته هو مصطلح غامض وصارم بالنسبة للمرحلة الأخلاقية. متى ما كان هنالك سؤال بالمعنى الضيق يكون فيه اختيار بين إما/ أو، يمكن أن يتأكد المرء من أن للمرحلة الأخلاقية شأناً في ذلك. إن إما/ أو المطلقة الوحيدة هي في الاختيار بين الخير والشر، ولكن ذلك أيضاً أخلاقي إطلاقاً. إن الاختيار الجمالي إما أن يكون آنياً كليةً، وبالتالي لا وجود لاختيار، أو أنه يفقد نفسه في التعددية العظيمة... بالتالي، فإن الاختيار الأخلاقي يكون أسهل بمعنى ما، وأبسط، ولكنه بمعنى آخر فهو صعب بشكل لا متناهٍ. إن الشخص الذي يريد أن يقرر مهمة حياته أخلاقياً لا يمتلك بشكل عادي هذا المجال الواسع؛ إن فعل الاختيار، مع ذلك يكون ذا معنى أكثر له. (ص. 166 وما يليها).

في حين أن اهتمام القاضي ويليام منصب باتجاه أن يكون للفتى الشاب خيار بين المرحلتين الجمالية والأخلاقية اللتين يُدخل فيهما القاضي الدين كما لو أنها مرافق



لهما على نحو طبيعي لقد جعل كيركگورد من الاختيار إما/ أو الفعلي اختياراً بين المرحلة الجمالية البشرية والأخلاقية من جهة، والدينية (سواء النوع أ أو ب) من جهة أخرى. فالقاضي يؤمن بأن للمرحلة الجمالية مكانتها ولكن كخادم بين يدي المرحلة الأخلاقية. وقد يبدو أن كيركگورد اعتقد بكون كلٍ من المرحلتين الجمالية والأخلاقية في خدمة المرحلة الدينية. في كتاب خوف ورعشة وهو المعني بالمراحل الأخلاقية والدينية، فإن الاسم المستعار جوهانس دي سايلنتو يقول بكون المرحلة الأخلاقية هي المرحلة الكونية.

ولكن بما أن الله هو المطلق، فإن المرء يمكن أن يطيع المطلق في حين أنه ينتهك الكوني، وهو ما قام به إبراهيم عندما أمره الله أن يذبح ابنه اسحاق. وفي النهاية يختم كيركگورد بخطبة قصيرة يخبرنا فيها أن علينا أن نركن إلى المبدأ الكوني، وهو أن الله هو الحق دائماً. وهذا لا يزال بعيداً عن المعضلة الوجودية التي واجهها إبراهيم عندما أمر بالتضحية بابنه. إن الراحة المستقاة هنا، ليست مبررة مهما كان مبلغها، فهي لا تنتمي للتدين "أ" حيث هنالك حس عالٍ بالخجل. أو التدين "ب"، حيث أن العلاقة المتسامية مع الله هي الموجودة.




مكتبة
الفكر
الجديد


مكتبة
الفكر
الجديد

- 5 -

كتاب: شذرات فلسفية[1]

د. أنتوني ستورم

ترجمة: زهراء طاهر

(1) - ترجمة لشرح دكتور أنتوني ستورم Anthony Storm نقلاً عن هذا الرابط:
http://sorenkierkegaard.org/philosophical - fragments.html
أرقام الصفحات للاقتباسات من كتب كيركگورد تعود لـ: مؤلفات كيركگورد (26 مجلداً)، المحرر: هوارد هونغ. مطبعة جامعة برينستون، 1978-1998.
Kierkegaard›sWritings (26 volumes)Hong, H. V. ed. Princeton UniversityPress, 1978 - 1998..



مرحلة التأليف الثانية: التواصل غير المباشر، (1843-1846)

الكاتب: جوهانس كليماكوس. المحرر: سورن كيركگورد 1844

1. مشروع فكر

"القضية" هو عنوان الفصل الأول من الكتاب وتحت هذا العنوان يقول كيركگورد: "السؤال مطروح من قبل مَن في جهله لا يعلم حتى ما الذي هيئ المناسبة لتساؤله على هذا النحو". ويعقب كيركگورد ذلك بقوله: إن الآلهة هي التي توفر المناسبة الضرورية لاكتساب المعرفة. لعل جوهانس، اسم المؤلف المستعار للكتاب، يريد القول أنه هو نفسه ليس ملماً بالهيئة الغامضة للمعلم الذي يوشك على وصفه. واهتمام كيركگورد منصب في معرفة الكيفية التي تُكتسب بها المعرفة، أي كيف نتعلم. ويتوجه في طرحه إلى مشكلة نظرية المعرفةepistemology عند أفلاطون. فشخصية بروتاغورس في كتاب أفلاطون الموسوم بالإسم نفسه تزعم أن تعليم الفضيلة أمر ممكن، وأنه هو، أي بروتاغورس، معلم عظيم للفضيلة، لكن على النقيض منه، نجد أن سقراط ينفي إمكانية تعليم الفضيلة ويؤكد على أن الخطيئة ناشئة عن الجهل. ويرتبط بوجهة نظر سقراط هذه اعتقاد كيركگورد بأنه من غير المعقول أن يعرف شخصٌ العدل ولا يعمل به.

ويرتبط بهذا الشأن أيضاً نظرية أفلاطون في الاستذكار recollection كما هي مدرجة في محاوراته مينوMeno وفيليبوس Philebus وفايدو Phaedo. في (مينو) يرشد سقراط عبداً من خلال البراهين الهندسية مصوراً له حقيقة أنه يمتلك المعرفة مسبقاً؛ ومن هنا يتبين أن "التعليم" ليس اكتساباً بل هو استذكارٌ. ويؤكد أفلاطون أن العبد ببساطة يستذكر المعرفة التي تعلمها في تجسد مسبق لروحه. بالرغم من أن أفلاطون استند إلى الاستذكار ليثبت خلود الروح في (فايدو)، إلا أنه لم يوفق في حل المسألة لأن تعلم المعرفة كان في وقت ما، وفي تجسد ما ولكن هذا ليس شأننا هنا.



لم يكن مقصد كيركگورد إظهار الخلاف مع أفلاطون، بل إن الفكر اليوناني شكل بالأحرى نقطة الانطلاق بالنسبة له، والتي منها توجه بالسؤال الابستيمولوجي (متعلق بنظرية المعرفة) وارتباطه بالذاتية subjectivity. يلخص كيركگورد نظرية أفلاطون في الاستذكار قائلاً: "لا يمكن للمرء السعي في طلب ما يعرفه، ومن الاستحالة أيضاً أن يسعى في طلب ما لا يعرفه، وذلك لأن السعي في طلب ما يعرفه غير ممكن لأنه يعرفه، ولا يمكنه السعي أيضاً في سبيل ما لا يعرفه لأنه عندها لا يعرف الشيء الذي عليه السعي من أجله." (ص9)

فيما يخص تساؤل سقراط يقول كيركگورد: "إن الفكرة الجوهرية في كل تساؤل هو أن الشخص المسؤول يجب أن يكون مالكاً للحقيقة مكتسباً لها بنفسه. إن نقطة البداية هي لا شيء، لأنها هي اللحظة نفسها التي أكتشفُ فيها بأنني قد عرفت الحقيقة منذ الأزل دون أن أعرفها، في الحين نفسه تكون اللحظة خافية في الأبدي، مستوعبةً فيه بطريقة أكون فيها، إن صح القول، غير قادر على إيجادها حتى إذا كنت سأفتش عنها". (ص 13)

ويقود هذا كيركگورد إلى الأخذ بنظر الاعتبار ثلاثة أمور: الحالة السابقة (الأولية) والمعلم والتابع. فالحالة السابقة للمتعلم هي الجهل. ولكنه ليس كشخص دخل الدين حديثاً فهو ليس مقبلاً على الحقيقة. إن جهله هذا يبعده عن الحقيقة، لأنه بحاجة إلى المعلم لكي يستردها كما حدث للعبد في محاورة (مينو). وهذا الجهل بلغ حداً لا يعلم معه المتعلم أنه جاهل. ويرى كيركگورد أن المتعلم حينها يكون (فاقداً للحقيقة) untruth. (ص 13). ويبدو أنه فيما لو أراد المعلم أن يُذكر المتعلم بجهله، فكل ما بوسعه فعله هو إعلامه بحقيقة جهله. لكنه بهذا يكون قد أقصى المتعلم وذلك يجعل حالته أسوء مما كانت عليه.

"ومبدأ سقراط يطبق على هذا الفعل الواعي التالي: المعلم كائناً من يكون هو المناسبة للتعلم، حتى وإن كان إلهاً. إن بوسعي أن أكتشف انعدام الحقيقة لوحدي فقط، وذلك لأن اكتشاف الأمر لا يكون تاماً إلا حين أكتشفه أنا بالذات، فلو عرف العالم بأسره بجهلي لما عنى ذلك شيئاً بموازاة معرفتي له".

"الآن، لو كان على المتعلم تحصيل الحقيقة، يتوجب على المعلم أن يجلبها له، وليس ذاك فقط، فإلى جانبها عليه توفير الشرط اللازم لفهمها، وعندما كان المتعلم نفسه هو الشرط اللازم توفره لفهم الحقيقة، إذن فإن المتعلم لا يحتاج إلا للإستذكار.. إلا أن من يمنح المتعلم الحقيقة ويوفر الشرط ليس المعلم. ففي نهاية الأمر التعليم كله



يعتمد على وجود الشرط؛ فإذا لم يوجد ذلك الشرط فالمعلم لا يقدر على فعل شيء، لأنه في الحالة الثانية يتوجب على المعلم قبل البدء بالتعليم أن يحول المتعلم من حالة الجهل لا أن يصلحه. ولكن ما من إنسان يقوى على فعل هذا كله؛ ولو كان لابد من حدوث هذا، كان الإله هو الوحيد القادر على فعله". (ص 14 وما يليها)

هنا يبتعد كيركگورد عن وجهة نظر أفلاطون، إلا أن مسار المعرفة تتحدد بدايته من أفلاطون، وذلك في جعله للمعرفة متموضعة في داخل الإنسان. ويذهب كيركگورد إلى أبعد مما ذهب إليه أفلاطون بسؤاله عن الحالة التي يتم بها استخراج هذه المعرفة. يرى أفلاطون أن الإنسان يعرف كل شيء والمعلم هو من يستخرج هذا المكنون، في حين يرى كيركگورد أن المشكلة في أنه يتعين على كل إنسان أن يجد المعلم الذي يوفر له سبل المعرفة.

تحدث سقراط عن "الإله" أو "الألوهية". وعلى الرغم من أن البعض ناقشوا ببراعة كون أفلاطون ساعياً لوضع أساس للتوحيد، فإن اللفظ اليوناني "الإله" لا يعني الإله الواحد، بل مجرد إله معين في نطاق الموضوع، قد يكون أبولو Apollo ، أو ربما آلهة يعرفها أفلاطون. وأحياناً يطلق سقراط على هذا الإله تسمية "الألوهية divinity" وقد وصفه في كتابه (سمبوزيوم Symposium) على أنه يؤدي وظيفة وسيط. في حين يبقي كيركگورد على مصطلح "الإله" حتى يبقى أساس عمله عند سقراط، ولأن الإله المتمثل في ذهنه هو إله واحد وهو الله في المسيحية.

ويبقي كل من (إي وإيش هونغ) على أداة التعريف the في ترجمتهم للكتاب، وكذلك على حالة الحرف الصغير "g". إن اللفظ الدنماركي للإله هو gud. وأداة التعريف هي en ، وتلحق بنهاية الكلمة عندما تكون معرفة، ولكن تظهر منفصلة قبل الكلمة عندما تكون غير معرفة (نكرة): وهكذا فإن en gud تعني "إله" وguden تعني "الإله"، ويقول هونغ معلقاً على هذا الاستخدام:"إن النص باللغة الدنماركية هنا وفي الكتاب كله (مع بعض الاستثناءات) يحوي على لفظ Guden أي الإسم ومعه أداة التعريف المعرفة. إن هذه الصيغة غير المألوفة تؤكد على السياق الأفلاطوني والسقراطي للفرضية وتطوره خلال العمل كله... إن في مؤلفات كيركگورد كلها، نادراً ما نجد لفظ Guden في عمل آخر غير شذرات فلسفية". ص 278

يفترض كيركگورد أن المتعلم امتلك الشرط للتعلم أصلاً والله أعطاه هذا الشرط، ولولاه لكان مجرد حيوان؛ إلا أنه أضاع هذا الشرط. لكن خسرانه لم يكن حادثاً، فكيركگورد يتساءل كيف يمكن لشيء هو أدنى أن (يزيل ما هو أعلى)؟



وليس سبب الخسران أيضاً فعلاً من الإله أليس هو مَن منحَ الشرط أصلاً. ويستنتج كيركگورد أن المتعلم (وهو فاقد للحقيقة) ليس خارج الحقيقة وحسب بل "أنه يجادل ضدها"(ص15). (ويتحول النقاش من الفلسفي الصارم إلى الفلسفي اللاهوتي).

"فالمعلم إذن هو الإله نفسه، وهو من يقوم بدور الظرف أو المناسبة التي تحدث للمتعلم ليتذكر فقدان الحقيقة عنده وكون الأمر ناتجاً عن خطأ منه. ولكن ماذا عسانا نطلق على هذه الحالة عندما يفقد الإنسان الحقيقة وهو مخطئ لنطلق عليها تسمية الخطيئة sin". (ص.15)

إن وجهة نظر سقراط تنقصها فكرة الخطيئة. إن كل فعل خاطئ سببه الجهل، فلو كان الإنسان على علم بالصواب لعمل به، فلا أحد بوسعه تحمل هكذا شكل من التناقض بين الإرادة والمعرفة. ويوسع كيركگورد دائرة النقاش ويؤكد رسوخ المتعلم في الجهل، ولكنه جهل ناجم عن فعل المتعلم نفسه. وهنا يتساءل كيركگورد: هل يمكن للمتعلم الذي خسر الحقيقة بفعل يده وأصبح فاقد الحقيقة أن يكتسبها من جديد وبفعل إرادته، وتأتي الإجابة بالنفي. وسؤاله الآخر هو: ماذا نطلق على معلم كهذا؟ وهنا تأتي الإجابة كمدخل للدين: إن المعلم هو المنقذ والساعي ومصلح ذات البين والقاضي. وعلى هذا النحو فإن المتعلم لابد من أن يتحول (يوجد).

2. الإله معلماً ومخلّصاً: (مغامرة شعرية)

لطالما راق سقراط للمسيحيين وذلك لزعمه أن العدالة الحقيقية لا بد أن تُفضل على مظهر العدالة. كما أن هنالك أوجه شبه بين سقراط والمسيح، فكلاهما علّم بدون أجر ولم يكن لهما حواريون. كلاهما قص القصص ليمثل بها أفكاره، وكلاهما استند على منهج التوليد (مايوتيقاmaieutikos)؛ ما معناه استنباط الحقيقة باستخدام أسلوب السؤال والجواب. وقد شبه سقراط نفسه بالقابلة التي تساعد في إنجاب أو توليد المعرفة في الفرد.

كلاهما كان يطرح الأسئلة كما لو أن لديهما الإجابات مسبقاً. في حين أن المسيح تحدث عن "الأب" الذي أرسله، كان سقراط يتحدث عن الآلهة أو (اللاهوت) الذي كان يحدثه مراراً في صباه، داعياً إياه للعدول عن القيام بأفعال معينة: "صوت ما يقدُم إلي، وكلما أتى، يمنعني من القيام بالعمل الذي أهم به مهما يكن، إلا أنه لا يوجهني إلى شيء آخر" (الاعتذارApology). كان اهتمام كيركگورد منصباً على الكيفية التي يعلّم الإله بها.كما هو معروف فإن سقراط لم يقبل أي أجر نظير عمله في التعليم،



وذلك على العكس من السفسطائيين. ويعلل كيركگورد ذلك باعتبار أن سقراط كان يرى في نفسه متعلماً أيضاً.

"إن هذا من أعلى المراتب بين البشر، فالتلميذ هو المناسبة أو الفرصة التي تساعد المعلم على تحقيق ذاته؛ والمعلم هو المناسبة التي تساعد التلميذ على تحقيق ذاته، إلا أن الإله ليس بحاجة إلى تلميذ ليدرك ذاته، ولا توجد مناسبة يكون المترتب عليها مساوياً للمناسبة نفسها." (ص 24)

وجه آخر من أوجه الاختلاف بين "المعلم" في مفهوم سقراط و"المعلم" في مفهوم كيركگورد يبرز في كون الحب هو القوة الدافعة عند كيركگورد. ففي نظره هنالك طريقتان يتعامل بهما الإله مع المتعلم. الطريقة الأولى في أن يقوم المتعلم بالارتقاء. ويشبّه كيركگورد هنا علاقة المعلم (الإله) بالملك الذي عشق وصيفة وضيعة من وصيفات قصره (ص 26 وما يليها). فالملك يحبها ويريد أن يعلن لها عن هذا الحب. ولو أنه أظهر حزنه الكامن وباح عما في قلبه كله، فإنه قد يحط من قدر محبوبته أو يخيفها. ولذلك فإنه لا يستطيع أن يظهر هذا الحب كاملاً. والإله يريد أن يكون المعلم، "وهمُّ الإله هو تحقيق المساواة" (ص 28). وليس هناك من مساواة حقيقية بين الإنسان والإله، كما أن الإله ليس بحاجة للمتعلم، ولكن الحب وحده يغير هذه العلاقة. وهنا يدعو كيركگورد الشاعر وهو غالباً ما يعتبر نفسه شاعراً لأن يجد حلاً. أولاً، يمكن للإله أن يظهر للإنسان وأن يحضره إلى عوالم السعادة. وهنا يستذكر كيركگورد الإله في العهد القديم، والذي كانت رؤيته تعني الموت المحقق. (سفر الخروج 33.20)

"من بوسعه إدراك التناقض الكامن في هذا الأسى: فإن لم يُظهر الإله نفسه كان موت هذا الحب، وإن أظهر نفسه كان موت المحبوب.". ص 30

أما الطريقة الثانية للمعلم ليظهر نفسه فهي بالهبوط على هيئة خادم. إذ "يبلغ البشر مرتبة عليا فيما بينهم عندما يساعدون بعضهم على توليد المعرفة في ذواتهم،إلا أن توليد المعرفة في حب الإله مقترن به، لأن حبه مُحدِث، ولكن ليس كما قال سقراط ، فهذا الحب ليس ذلك الذي يسم علاقة المعلم والمتعلم إنما هو مماثل لعلاقة المتعلم الذاتي بالجمال، فالأخير، وهو ناءٍ عن كل جمال متناثر من حوله، يتأمل الجمال في حد ذاته، فيلي ذلك تولد العديد من الخطابات والخطرات الجميلة... إذن فهذا المتعلم الذاتي يمتلك الشرط اللازم في داخله، وعملية التوليد تلك ما هي إلا تجلٍ لذلك الجمال الموجود في ذاته وأما استحضار فعل الولادة في نفسه ما هو إلا تجلٍ لما هو موجود، ولذلك فإن في هذه الولادة يهيمن الاستذكار على اللحظة فورًا". (ص 31)



"إن الإله يمد السموات والأرض بأسباب الحياة بأمره "كن"، وإن انعدام هذا الأمر ولو لأجزاء من الثانية سببٌ في شيوع الفوضى والهلاك في الكون كله فما أيسرها من مهمة لو قورنت بحرصه على أن لا يهين الجنس البشري، وهو عبء يحمله إلى جانب كونه مقيداً بدافع الحب ليكون منقذ هذه البشرية.

إلا أن هيئة الخادم ليست رداءاً خارجياً يرتديه الإله، لذلك كان لزاماً عليه (أي الإله) أن يقاسي كل أشكال العناء، ويتحمل كل شيء، ويختبر كل شيء. عليه أن يقاسي الجوع في الصحراء، والعطش في أيام محنته، ولابد أن يهجره الجميع لحظة موته، تماماً كما يحدث للوضيع من الناس. إن معاناة الإله ليست في موته، بل إن حياته كلها عبارة عن قصة معاناة؛ إنه الحب الذي يعاني، وهو حبٌ يعطي بسخاء مع أنه معدم. فما أروعه من نكران للذات! فمع كون المتعلم من منزلة دنيا، فإن الإله يسأله بلهفة، هل تحبني بحق؟ لأن الإله يعلم أين يكمن الخطر، إلا أنه يعلم أيضاً أن أي سبيل أيسر من هذا لكان خداعاً، حتى ولو كان المتعلم غير قادر على فهم ذلك.

إن أي تجلٍ آخر للحب سيكون خداعاً لأنه إما أن يكون مضطراً لأن يحقق تغييراً في المتعلم (ولكن الحب لا يغير المحبوب بل يغير نفسه) ويخفي عنه أن هذا التغيير كان ضرورياً، أو أن يبقى الحب وبشيء من السطحيةً جاهلاً ويظهر التفاهم بين الطرفين على أنه كان وهماً (وهذا زيف الوثنية). بالنسبة لحب الإله أي تجلٍ آخر سيكون خداعاً.

إن الحب هو المسبب لهذه المعاناة كلها، وإنه الحب الذي يجعل هذه المعاناة تسمو، وذلك لأن الإله ليس متحمساً من أجل نفسه، بل أنه يريد بالحب أن يجعل من نفسه مساوياً لمن هو في منزلة أدنى منه". (ص 32 وما يليها).

يوظف كيركگورد مفهومين مختلفين في هذا الفصل وهما المناسبة، والشرط. أما المناسبة فهي اللحظة من الزمن التي يعتمد فيها المتعلم على المعلم في مهمته المعرفية. والشرط لا يمكن أن يتوفر إلا بالمعلم، وهو الوسيلة التي بها يتحقق التعلم للمتعلم. والشرط هو وجود بالإله.

3. المفارقة المطلقة (تقلب ميتافيزيقي)

يقر كيركگورد بأن الحقيقة الذاتية تخلق مفارقة لدى كل شخص يواجهها، وهو أمر يصبح إهانة. يتناول كيركگورد هذه الفكرة بتفصيل أكثر تحت اسم مستعار هو انتي كليماكوس في كتابه (الممارسة في المسيحية). إن حقيقة المسيحية مبنية كلياً على هذه الإهانة التي تخلقها مفارقة ادعاء المسيح، مثلاً، على أنه إلهي وبشري معاً.



"ولكن يجب عدم إساءة الفهم لهذه المفارقة، لأن المفارقة هي لهفة الفكر، والمفكر بدون المفارقة كالمحب بدون لهفة: فرد عادي. ولكن التمكين (الإشباع) الأقصى لأي لهفة يدفع بها إلى سقوطها، والأمر مماثل في لهفة الفهم التي تؤدي به إلى التصادم، وبالرغم من أن هذا التصادم يصبح بشكل أو بآخر سقوطاً للفهم. هذه إذن هي مفارقة الفكر: الرغبة في اكتشاف شيء لا يستطيع الفكر نفسه التفكير به". (ص37)

كان هم كيركگورد الأساسي هو معرفة الله من خلال الإيمان. والإيمان هو رد فعل الفرد على هذه المفارقة الجوهرية في المسيحية. لأن الحقيقة الجوهرية أعمق من أن تدركها أفهامنا لدرجة أننا غير قادرين على الاقتراب منها موضوعياً، فإنها تظهر لنا في شكل مفارقة. إن المفارقة هي حدوث تشنج نوعي بين طرفي ارتكاز على الأقل. وفيما يتعلق بالمفارقة الدينية، يمكن الإشارة إلى المعتقد المسيحي القائل بأن يسوع إلهي بالكامل وبشري بالكامل أيضاً. لا أحد بوسعه أن يفهم كيفية ذلك، إلا أنه ليس تناقضاً سطحياً. إن تناقضاً منطقياً يفرض مقدمتين منطقيتين تكونان متبادلتين حصراً فيما بينهما، مثلاً، "جيمس رجل وليس برجل" في حين أن كلمة "رجل" تعني الشيء ذاته في طرفي الجملة. كثيراً ما يحدث سوء فهم لهذه النقطة. لن يجعلنا كيركگورد نعتقد أو نتعلق بشيء مستحيل أو متناقض، بل يجعلنا نتعلق بشيء لا يمكن تصوره. علاوة على ذلك، فإن أي محاولة لإزالة المفارقة هي إما محاولة لموضعة ما لا يمكننا معرفته موضوعياً لأننا ما نزال في طور التكون، أو، هي محاولة لإقصاء دور الإيمان باعتباره سخافة، والذي يعني مرة أخرى أننا قادرون، إلى درجة ما، على فهم أننا نقصي شيئاً ما مطلقاً كما لو أننا نقف خارج النظام (أو الكون) كما لو أنها وجهة نظر موضوعية. بالنسبة لنا نحن الذين لا نزال في طور التكون، فإن بعض الحقائق تطرق أفهامنا على أنها مفارقات مستغلقة. إن التفكير والكينونة بعيدان عن بعضهما البعض لكي نراهما على أنهما أي شيء آخر. إن إنساناً غير مؤمن يجد المفارقة مهينة له وهذه الإهانة هي رد فعل ضروري للمسيحية. بعد ذلك يتوجه كيركگورد بخطابه إلى الشيء المجهول وهو المفارقة.

لكن ما هو هذا المجهول الذي يصطدم به الفهم وهو في خضم مفارقته، والذي يؤرق الإنسان ويعكر نعيم معرفته الذاتية؟ إنه المجهول. ولكن هذا المجهول ليس بشرياً، بقدر ما يعرف هذا المجهول الإنسان، أو أي شيء آخر يعرفه. إذن فلنطلق على هذا المجهول تسمية (الله). إنه مجرد إسم نطلقه عليه. بالكاد يخطر للفهم أن يرغب في بيان وجود هذا المجهول (الله). إذا كان الإله غير موجود، إذن من المؤكد أنه



يستحيل بيان وجوده. ولكن إن كان موجوداً بالفعل، فإنه من الغباء أن يرغب أحد في بيان وجوده، وذلك لأنني وفي اللحظة التي أهم فيها ببيان ذلك، سأكون قد افترضت مقدماً على أنه ليس مشككاً به وهو ما لا يمكن لافتراض مسبق أن يكون عليه، بالنظر لكونه افتراضاً مسبقاً بل اعتبرته أمراً محققاً، لأنني لم أكن سأقوم ببيانه لو كان الأمر غير ذلك، والسبب هو أنني كنت سأدرك بيسر أن الأمر كله سيكون محالاً فيما لو أنه لم يكن موجوداً. ولكنني إذا فسرت عبارة "بيان وجود الله"، لأعني بها أن المجهول الموجود، والذي أود إظهاره هو الله، فإنني لا أعبر عن فكرتي بشكل مناسب، لأنني حينها لا أشير إلى أي شيء، ولا حتى إلى وجود ما، ولكنني أطوّر بذلك مفهوماً... على سبيل المثال، أنا لا أشير إلى وجود حجرٍ ولكن إلى أن شيئاً موجوداً هو حجر (ص 39 وما يليها).

ويكمل كيركگورد حديثه ذاكراً بأن أعمال نابليون ليست برهاناً على وجوده، بل إنها تبرز قدراته كجنرال حربي. بمعنى آخر فإن نابليون ليس مرتبطاً بالمطلق بأعماله؛ في حين أن الله مرتبط على هذا النحو، إلا أن تحديد أعمال الله ليس بالأمر الهين.

"إذن فأعمال الله لا أحد قادر على عملها إلاّ هو. الأمر صحيح تماماً، ولكن ما هي أعمال الله؟ إن الأعمال التي أحاول من خلالها بيان وجوده لا توجد بشكل مباشر وحالي، أبداً.. إذن، بأي الأعمال أستعين حتى أشير إلى هذا الوجود؟ إنها الأعمال التي ينظر إليها على أنها مثالية إن صح القول فإنها لا تظهر مباشرة وآنياً". (ص42)

"ولكي نتمكن من بيان هذا الوجود، يقترح كيركگورد عدة أمور: أولها أن علينا أن نتخلى عن فكرة بيان الوجود حتى نتيح لهذا البيان أن يحدث، مدركين أنه من غير الممكن لنا أن نثبت وجود الله.

ما دمتُ متمسكاً بفكرة بيان وجود الله (أي أن أستمر في كوني شخصاً يشير إلى هذا الوجود)، فإن الوجود لن ينبثق، إذا لم يكن لأي سبب آخر غير أنني في طور بيانه، ولكن عندما أترك إظهاره، سيتحقق ذلك الوجود... إذن كل من يريد أن يبين وجود الله (بأي معنى آخر غير بيان مفهوم الله وبدون تحفظ أقصى reservationfinalis والذي أشرنا إليه والقائل أن الوجود ينبثق لوحده من بيان الوجود بواسطة قفزة) فإنه سيثبت شيئاً آخر بدلاً من الوجود، قد يكون أحياناً أمراً لا يحتاج حتى بيان وجوده." (ص 42 وما يليها).

بعد ذلك يجب علينا أن نطرح موضوع القفزة، وذلك لا يعني أن نراكم الجدل



حول هذا الموضوع وفقاً لسلسلة منطقية. يبدو أن كيركگورد قد اتخذ فكرة القفزة من كوتهولد ايفرايم ليسنغ Gotthold Ephraim Lessing (1729 - 1781)، والذي كان يتلمس طريقه من خلال بعض الاستنتاجات. وليسنغ وهو كاتب مسرحي ألماني ومختص بالجماليات وناقد، كانت كتاباته المسرحية بعيدة عن اتجاه الكلاسيكية المحدثة وتبنى موضوعات أكثر مثالية وشخصية. إن قفزة كيركگورد قفزة نوعية في الإيمان. وهي ليست قفزة عمياء كما يتصور البعض أحياناً، وذلك لأن كيركگورد اعتبر الإيمان أمراً غير هين وغير محتمل كذلك. الإيمان بالله أشبه بصراع مخيف ومؤلم يضع المرء فيه نفسه ضمن علاقة مع الله. ليس ثمة تراكم تدريجي لمعلومات حسية أو براهين عقلية لوجود الله أو لبعث المسيح أو... إلخ. يأتي الإنسان إلى الإيمان بإرادته، على الرغم من الخوف والشك والخطيئة. هذه القفزة ليست نتاج انعدام للفكر، بل هي نتاج الإرادة. إن هذه قفزة بحتة لم تأتِ بواسطةٍ أو تنشأ من تعاقب مراحل وأطوار وحركات نوعية. ولا يمكن أن يدخل العقل أو البراهين فيها كوسيط. إنها قفزة بحتة من الشك، أو بالأخص، من الشك الموجود بمقتضى المفارقة (العبث)، أو كرد فعل على الإهانة في مسألة المسيح، إلى الإيمان بالله. إن تراكم البراهين المعروف بـ (القياس المتسلسل) [عن الإغريقية soreites من كلمة soros، وتعني الكتلة أو الكمية] وهي سلسلة جدالات تقود المرء تدريجياً من الحقيقةالبديهية إلى مقدمات منطقية ذات صلة. وتتمثل هذه السلسلة من الجدالات بالسلّم (في اليونانية Klimax) وقد نقض كيركگورد هذه السلسلة تماماً.

لربما كان منهج ديكارت أكثر ملائمة لتصوير كيفية استخدام القياس المتسلسل. ابتدأ ديكارت كتابه (تأملات) بالسعي إلى إزالة كل الافتراضات المسبقة ما عدا البديهية منها والتي لا يمكن مهاجمتها. على العكس من ديكارت كان كيركگورد متحمساً لخلق أساس للحقيقة الفلسفية في شيء يكون أكثر مادية من الوعي الإنساني. بوسع المرء أن يفسر تأثير ظاهرة ما، إن كان غير قادر على تفسير الظاهرة نفسها. إن (الآنية immediacy) وهي ما يعرفها لاحقاً على أنها "الواقع reality" تمثل ما يكون عليه الشيء وفيه بدون وساطة اللغة، وهي ما يطلق عليها (المثالية ideality). لا يمكن بالمطلق تحديد الواقع الحرفي فوصف اللغة له يكون مثالياً وبعيداً عن حقيقة هذا الواقع. بالإضافة إلى ذلك، يرى الوعي المتناهي أن كل الآنية (الواقع) هو حقيقي وغير حقيقي بشكل متساوٍ حتى تدخل إليه واسطة. بمعنى آخر فإن الواقع الذي لا ينتقل إلينا بواسطة يبدو شاحباً بالنسبة لنا. يقول كيركگورد في كتابه (جوهانس كليماكوس):



"الآنية هي الواقع؛ واللغة مثالية؛ والوعي تناقض. في اللحظة التي أدلي بها بجملة عن الواقع، يبرز التناقض، لأن ما أقوله هو المثالية". (ص168).

ويبرز التناقض في التعبير اللغوي عن الواقع (الآنية)، أي ما لم يتم دخول واسطة عليه. إن هذه الطبيعة المتناقضة للوعي هي ما يرد به كيركگورد على التأويلات المتنوعة التي نسبغها على الأشياء وعلى قدرتنا في التعبير عنها. بمعنى آخر، لا يمكن توحيد كل من التفكير والكينونة في الوعي الإنساني. ونتيجة لهذه القاعدة يقول كيركگورد: أنه لا بد من افتراض مسبق لوجود الله إن كنا في صدد خطاب ذي معنى عن الألوهية. ومرة أخرى لا يمكن أن يؤخذ هذا القياس على أنه برهان، وذلك لأن الله هو "المجهول".

كارل بارث، وهو عالم لاهوت من الإتجاه الأرثوذكسي المحدث، ومن المتأثرين بكيركگورد استخدم لاحقاً مصطلح (الآخر كلياً) للتعبير عن الله.

وعن التجسد يقول كيركگورد: "إن هذا الآدمي هو الإله أيضاً. كيف أعلم ذلك؟ حسنٌ، أنا لا أقدر أن أعلم بذلك، لأنني في مثل هذه الحالة سيتعين علي أن أعرف الإله وأعرف المختلف عنه [كل ما ليس إلهاً]، وأنا لا أعرف الاختلاف، بقدر ما جعله الفهم مشابهاً لما هو مختلف عنه". (ص 45 وما يليها)

من يقرأ كيركگورد يستشف غالباً ما يسمى بـ (اللاهوت السلبي)، أي أنه نظراً لمحدوديتنا كبشر فإن بوسعنا فقط أن نتحدث عن الله بما هو ليس عليه، وليس بما هو عليه. بالرغم من أن وجهة النظر هذه تبدو مفيدة حقاً، فإن كيركگورد يقول بأن الجملة المنفية (ما ليس عليه الله) ما تزال تعبر عن إدراك إيجابي. فإن توجب علي القول بأن الله ليس متناهياً، فإني بذلك ما زلت أؤكد وجود شيء مثبت عنه. عبارة "ليس متناهياً not finite" هي عبارة موجبة بالفعل وما نحتاجه فقط هو استبدالها بمصطلح يكون واضحاً وموجباً، مثل اللامتناهي infinite.

فقد تشتت انتباهنا أداة النفي "ليس not"، أو حتى غيرها من أدوات النفي؛ إلا أن الإثبات لشيء منفي يبقى تأكيداً موجباً له. إن العبارةالنهائية القائلة بأن "لا وجود للمطلق"، هي تناقض بحد ذاتها، لأنها هي نفسها عبارة مطلقة (موجبة). علاوة على ذلك، فإن الشخص الذي ينطق بها يدعي ضمناً أنه على اتصال مباشر مع كل المكونات المعرفية قبل أن يحدد في عبارته أن لا مطلق يوجد بين هذه المكونات.

كيف بوسعنا، مثل ديكارت، إزالة كل الافتراضات المسبقة من أذهاننا؟ في الواقع إن المعضلة الابيستمولوجية تشتد عندما نأخذ بالاعتبار الإله، لأن الإله هو المعلم.



"قد يقول قائل الآن، "أنه من غير المنطقي أن يتعين علي إزاحة كل شيء من وعيي، حتى أتمكن من التفكير بكل شيء". هذا ما عليك فعله بالضبط، لكن عندها هل يكون مبرراً أن ترغب بالاحتفاظ بكل الافتراضات التي لديك في وعيك وتبقى مسلماً بالتفكير بوعيك من دون أي افتراضات... فلو كان الإله مختلفاً بالمطلق عن الإنسان، إذن فالإنسان مختلف بالمطلق عن الإله لكن أنى للفهم أن يدرك ذلك؟ يبدو أننا نقف في هذه النقطة عند مفارقة. لمجرد الوصول إلى معرفة الإله على أنه مختلف، يحتاج الإنسان إلى الإله وبعدها يتوصل لمعرفة أن الإله مختلف بالمطلق عنه". (ص46).

بعدها ينتقل كيركگورد إلى أبعد من المعضلة الابيستمولوجية في التفريق بين التفكير والكينونة بطرحه مفهوم الخطيئة.

"ما هو الاختلاف إذن؟ لا شيء غير الخطيئة بالفعل، لأن الفرد نفسه هو من يتعين عليه أن يكون المسبب للاختلاف والاختلاف المطلق... وهكذا تصبح المفارقة أفظع بكثير، أو أن نفس المفارقة أصبحت فيها ازداوجية تظهر بها على أنها المطلق سلباً، من إبراز الاختلاف المطلق للخطيئة، وإيجاباً، بالرغبة في إلغاء هذا الاختلاف المطلق في المساواة المطلقة [أي التجسد]". (ص47).

وعلى هذا النحو يتبين أن المشكلة الابيستمولوجية هي مسألة وجودية ودغمائية أيضاً، وهذا يعود بنا إلى مسألة الذاتية في الإدراك، وهو ما انتهجه أفلاطون في نظريته الاستذكار، حيث أن المعرفة كلها متوفرة ولكنها ببساطة تحتاج إلى معلم (بشري) حتى يستخرجها. إلا أن كيركگورد يستعيض عن المعلم البشري بالمعلم الإله. ولكن الخطيئة تتدخل هنا في عملية التعليم، وعند سقراط يتم إقصاء الإرادة. إن الرد على الجهل يكون بالمعرفة، التي تستوطن في كل إنسان، لا تحتاج إلا إلى معلم يحفزها. وفي المسيحية تكون الإرادة محدودة في عملية التعلم. والرد على الجهل يكون بأن يزيل الإله الخطيئة. بعد أربعة أيام من ظهور كتاب "شذرات فلسفية"، أصدر كيركگورد كتابه (مفهوم القلق)، حيث ناقش بإسهاب أكثر دوغمائية الخطيئة من وجهة نظر نفسية.

إن المفارقة الابيستمولوجية عميقة جداً لدرجة أن الإرادة تصبح ضعيفة البناء، وتجلب لنفسها الانهيار.

"ولكن هل أن مفارقة كهذه معقولة؟... مؤكد أن الفهم لا يستطيع التفكير بها، أو أن يتوصل إليها بمفرده، ولو صرح بها، لن يستطيع الفهم أن يفهمها وسيستشف من ذلك سقوطه. إن رفض الفهم للمفارقة بلغ هذا الحد؛ ومع ذلك، وفي المقابل، فإن الفهم



ينوي بالفعل بلوغ سقوطٍ له في خضم شغفه بالمفارقة. ولكن المفارقة أيضاً تريد هذا السقوط أيضاً، وبهذا نجد كلا الطرفين على إدراك واحد، ولكن هذا الإدراك موجود فقط لحظة الشغف". (ص47)

إن نظرة سقراط للجهل أضعفت دور الإرادة. إن كان إنسان يعرف الحقيقة، فإنه سيعمل بها. ولو ارتكب الإنسان خطأ، فإن سبب ذلك الجهل. ويوسع كيركگورد من نطاق هذا الجهل ليشمل وظيفة الإرادة ومفهوم الخطيئة. إن خطيئتنا تجلب السقوط بالفعل لفهمنا، بذلك نكون جهلاء بحق تماماً كنظرائنا في النظام الأفلاطوني إلى أن يأتينا المعلم. إلاّ أن كيركگورد يطرح مفهوم الشغف والذي يتحدث عنه في أعمال أخرى مثل (عهدان Two Ages). الشغف هو نشاط كامل للنفس وهي منخرطة في العملية المعرفية. وهذا الشغف ليس كامناً أو ليس ذا مرجعية ذاتية، بل هو مدفوع باتجاه الله. في كتابه شذرات فلسفية يشبه كيركگورد هذا الشغف بالحب الإيروسي عندما يكون مدفوعاً بالحب الذاتي: فهو بذلك ينوي سقوط ذاته.

ملحق: إهانة عند المفارقة (الوهم السماعي)

يتابع كيركگورد التشبيه، مشبهاً المتعلم الواقع في شرك الخطيئة بالمحب. يتعين على كل من "المفارقة والفهم" أن يدركا الاختلاف بينهما، وتبقى التعاسة هي الحاضرة حتى تتم المواجهة بينهما. إلا أن الفهم إذا ما صد عن المفارقة، فإنه يصبح إهانة. يفصل كيركگورد موضوع الإهانة أكثر في كتابه (الممارسة في المسيحية)، مستخدماً فيه الاسم المستعار أنتي كليماكوس Anti – Climacus، وهو الطرف الأخر والأعلى من ديالكتيك يكون طرفها الأخر هو كليماكوس Climacus. "إن الإهانة في أعمق مستوياتها عبارة عن معاناة". (ص49)."إن بإمكاننا، مع ذلك التمييز جيداً بين معاناة الإهانة والإهانة النشطة، ولكن من دون أن ننسى أن استشعار المعاناة في الإهانة هو أمر فعال دائماً، لدرجة أن هذه الإهانة لا يمكنها إلغاء نفسها تماماً (لأن الإهانة فعل وليست حدثاً)، وإن الإهانة الفعالة تكون دائماً ضعيفة لدرجة أنها مؤلمة". (ص 50).

وفي أحد هوامش الكتاب يذكر كيركگورد أن هنالك فرقاً بين الإهانة الكامنة، وبين تلقي الإهانة الذي هو فعل حيوي. (Acoustical illusion) الوهم السماعي هو الاصطلاح الذي يشير إلى كيفية أن للمفارقة دوياً داخل الإهانة، لأن الإهانة فقط هو ما ينتج عن المفارقة.

"إذن فالإهانة ليست ناشئة عن الفهم بل هو بعيد عنها، لأنه حينها فإن الفهم كان ولابد قادراً على إنشاء المفارقة. كلا، الإهانة توجد بوجود المفارقة؛ فلو انبثقت للوجود، سنحصل هنا على "اللحظة"، والتي يتمحور حولها كل شيء بالفعل. لنلخص



الأمر، إن لم نفترض وجود اللحظة فإننا سنعود إذن إلى سقراط، في حين أن الهدف على وجه الدقة هو أن نضع وجهة نظر سقراط جانباً ونحاول استكشاف شيء آخر. فلو افترضنا وجود اللحظة، كانت المفارقة موجودة، لأن المفارقة في أبسط أشكالها يمكن أن تدعى بـ(اللحظة). من خلال اللحظة، يصبح المتعلم اللاحقيقة؛ الشخص الذي عرف نفسه يصبح مشوشاً فيما يخص نفسه، وعوضاً عن المعرفة الذاتية فإنه يكتسب الوعي بالخطيئة إلخ..، وذلك لأننا حالما نفترض وجود اللحظة، تسير كل الأمور في مجراها". (ص 51)

يوظف كيركگورد ثلاثة مفاهيم مختلفة في هذا الكتاب: الظرف (المناسبة)، والشرط، واللحظة. الظرف هو النقطة في الزمن والتي يعتمد فيها المتعلم على المعلم في مهمته المعرفية. والشرط لا يمكن أن يتوفر إلا من خلال المعلم، وهو الوسيلة التي بواسطتها يتمكن المتعلم من التعلم. أما اللحظة فتشير إلى ذلك العنصر الخاص، إلى جزء من كل، وهو في هذه الحالة المفارقة. واللحظة مؤهلة مؤقتاً وذلك لأنها مشروطة، ومبنية جزئياً على إرادة المتعلم. إن المفارقة تسبق الفهم، عندما نصبح في مواجهة مع لحظة المفارقة، فإن الفهم لدينا ينحسر، وهذا يفسح المجال للإهانة. قد يقود هذا الظرف المرء إلى الإيمان بالمعلم (الإله) وهو الذي يزودنا بالشرط اللازم للمعرفة، وهو أمر ضروري ذلك لكون المتعلم في حالة خطيئة.

إن لم نفسح المجال للحظة المفارقة، فإننا لا نزال بذلك ضمن وجهة نظر سقراط، لأن رد الفعل الإرادي اتجاه الإهانة قد تم إقصاؤه.

4ـ حالة أتباع المسيح المعاصرين له

هنا يرجع كيركگورد إلى موضوعة الإله كمعلم، وأن المعلم هو نفسه من يوفر السبل لتحقق التعلم. وينشأ عن هذا الرأي فكرة أن الذين تحلقوا حول المسيح لم يكونوا بالضرورة حواريين له. وعلى هذا النحو يسعى كيركگورد إلى الإشارة إلى أن شخصاً معاصراً للمسيح سيكون هو الآخر في حاجة إلى أن يتقرب إلى المسيح عبر الإيمان. إذن كيف يتعلم المتعلم من الإله؟

"كيف يمكن للمتعلم أن يصل إلى فهم معين لهذه المفارقة، فلسنا نقول بضرورة فهمه للمفارقة ولكن عليه أن يفهم فقط أن هذه مفارقة. وذلك يحدث عندما يتواجه الفهم مع المفارقة في "لحظة"، وعندما يتنحى الفهم وتفرض المفارقة نفسها، ويظهر الطرف الثالث في المعادلة، وهو المسمى الذي يحدث هذا كله فيه (فهذا الأمر لا يحدث من خلال الفهم الذي أبطلناه، ولا من خلال المفارقة التي فرضت نفسها



بواسطة هذا المسمى الثالث)، هذا المسمى هو ما نطلق عليه مصطلح "الإيمان". إن هذا الإيمان إذن هو ذلك الشرط الذي توفره المفارقة. ولا بد أن لا ننسى أن المفارقة إن لم توفر هذا الشرط، فهذا يعني وجوده لدى المتعلم، فتكون الحقيقة متأصلة فيه، واللحظة هي لحظة حدوث المناسبة (أي لحظة توليد المعرفة أو الحقيقة وحدها) وليست لحظة معرفة الخطأ من الصواب.

من السهل على المتعلم الذي عاصر المسيح أن يكتسب معلومات تاريخية مفصلة عنه. ولكن ذلك لا يجعله يمتاز عن الأتباع اللاحقين الذين لم يروه ويعرفوه، فحظه من معرفة المسيح لا يتعدى حد المعرفة التاريخية. وإن كنا نصر على توخي الدقة التامة في الحقائق التاريخية، فإن الشخص الوحيد الذي ستكون له المعرفة التامة بحقيقة ميلاد المسيح (الإله متجسداً بالمسيح) هي المرأة التي اختار أن تنجبه. وبالتالي، يسهل على المتعلم المعاصر أن يكون شاهداً تاريخياً، لكن المشكلة في أن معرفة حقيقة تاريخية بل ومعرفة كل الحقائق التاريخية والثقة المعتمدة في شاهد العيان الذي يراها لا تجعل هذا الشاهد تابعاً، وهو أمر مفهوم، لأن هذه المعرفة التي يحصل عليها لا تتعدى كونها حقيقة تاريخية."(ص59)

ويكمل كيركگورد قائلاً أن الإيمان ليس معرفة، كما أنه ليس انهماكاً في تعاليم معينة، بل هو شأن متصل بالمعلم ومدى استنارة المتعلم بالحقيقة التي يهبها المعلم له. وإن كان لزاماً على الإله كمعلم أن يوفر الشرط، فالإيمان ليس مسألة إرادة. وهذا هو الفرق بين منهج سقراط ومنهج المسيح. عند سقراط يمكن الاستغناء عن المعلم، أما عند المسيح فذلك غير ممكن.(ص 62)

5ـ التابع في العصور اللاحقة

يرجع كيركگورد إلى موضوعة أخرى هنا: هل أن الإيمان أصعب بالنسبة لشخص أقرب للأحداث التاريخية في مقابل شخص آخر عاش قرونا لاحقة بعدها، والإجابة هي بالنفي.

"لا وجود لمؤمن من الدرجة الثانية، فالأجيال السابقة واللاحقة متماثلة جوهرياً، فيما عدا كون الجيل اللاحق قد تلقى الظرف أو المناسبة بناء على ما تناقلته الأجيال المعاصرة للحدث، في حين أن الجيل المعاصر للحدث عاصر اللحظة في ساعتها وبالتالي فإنه لا يدين لأي جيل آخر بأي شيء." (ص 104 وما يليها).



- 6 -

كتاب: مراحل في درب الحياة[1]

د. أنتوني ستورم

ترجمة: زهراء طاهر

(1) - ترجمة لشرح دكتور أنتوني ستورم Anthony Storm نقلاً عن هذا الرابط:

http://sorenkierkegaard.org/stages - on - lifes - way.html

يضع كيركگورد مؤلفين للكتاب: ويليام أفهام، رجل متزوج؛ والأب تاسترنوس، المحرر: جامع الكتب الظريف. Ηιλαριουσ Βοοκβινδερ

أرقام الصفحات للاقتباسات من كتب كيركگورد تعود لـ: مؤلفات كيركگورد (26 مجلداً)، المحرر: هوارد هونغ. مطبعة جامعة برينستون، 1978-1998.

Kierkegaard›s Writings (26 volumes) Hong, H. V. ed. Princeton University Press, 1978 - 1998.



مرحلة التأليف الثانية: التواصل غير المباشر، (1843-1846)

مقدمة:

يعتبر هذا العمل ملحقاً لكتاب كيركگورد المبكر (إما/ أو) والذي نشر قبل سنتين من نشر هذا العمل. في (إما/ أو) يستعرض كيركگورد المراحل الجمالية والأخلاقية في الحياة، متحاشياً ذكر الدين، فيما عدا تلميح له في الملحق. أما هنا فإنه يرجع إلى المرحلتين الأوليتين وينتقل بعدها ليتكلم بإسهاب عن المرحلة الدينية والتي تغطي ما يزيد على ثلثي الكتاب. باختصار، يتناول هذا الكتاب على التوالي كلاً من المراحل الثلاث أو "دوائر الوجود" في الحياة كما سماها كيركگورد؛ وهي تتألف من المرحلة الجمالية، والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية. وقد فضل كيركگورد كلمة "مراحل" في أعماله المبكرة، وليس لزاماً أن ندرك هذه المراحل على أنها متابعة بالضرورة في الحياة، بل الأحرى أن نفهمها على أنها (أطر نظرية للوجود). في الحقيقة إن مصطلح "دوائر الوجود" يتردد ذكره أكثر من مصطلح "مراحل". إضافة إلى ذلك فقد لا يتجاوز أفراد كثيرون مراحل معينة، على سبيل المثال المرحلة الدينية. ولا يمكن أيضاً فصل المرحلة الدينية عن الأخلاقية.

في كتاب (إما/ أو) كان المحتوى الجمالي حاضراً وفي حرب مع المحتوى الأخلاقي، وكان الأخلاقي هو الخيار الذي يخرج به المرء من النزاع. لهذا السبب وجد مكونان فقط، وكان القاضي [وهو المؤلف للجزء الثاني في الكتابين] الرابح دون أي شرط، وعلى الرغم من أن الكتاب يختتم بخطبة وملحوظة يقول فيها أن الحقيقة الوحيدة بالنسبة له هي تلك البناءة (الجوهر هونقطة البداية في خطاباتي البناءة).

توجد في الكتاب ثلاثة مكونات أساسية وفي كل مكون تكون الحالة مختلفة:

1ـ المحتوى الجمالي الحسي، وهو مقحم في الصورة كشيء ينتمي إلى الماضي، (وبالتالي هو "استذكار")، في النهاية لا يمكن أن يتحول هذا المحتوى إلى عدم تماماً.



2ـ المكون الأخلاقي، وهو مكون جدالي، والقاضي هنا لا يقدم محاضرة لطيفة، ولكنه يتشبث بالوجود، لأن نهايته لا يمكن أن ينتهي هنا، وهو حتى مع بعض الشفقة بإمكانه إحراز النصر على أي مرحلة جمالية، ولكنه لا يضارع الجماليين في فطنتهم.

3ـ المرحلة الدينية تنبثق إلى الوجود في مقاربة متلبسة (كويدام وفراتر تاسيترنوس).

الجزء الأول: في الخمر توجد الحقيقة (In Vito Veritas).

يبتدأ ويليام أفهام المأدبة بخطاب عن الذاكرة في مواجهة الاستذكار مذكراً إيانا بإحدى محاورات أفلاطون وهي (فيليبوس) وخطبه هذه معنونة بـ (في الخمر توجد الحقيقة: استذكار). ولا شك في أن هذا إشارة إلى الجهد الذي بذلته شخصيتا أريستوديموس وأبولدوروس في محاورة (سمبوزيوم symposium)من أجل تذكر دقائق التفاصيل في مأدبة أفلاطون. ولكن أفهام، مثل أريستوديموس يحضر المأدبة ويغلب عليه صمت واضح. فقبل أن يدلي بتقريره عن أدق خصائص هذه المسألة يتأمل فكرة (الاستذكار) ويقر بأنها تختلف عن الذاكرة.

"التذكر مجرد ظرفٍ متلاشٍ، والتجربة تقدم نفسها من خلال الذاكرة لكي يصادرها الاستذكار... إن الإنسان الهرمَ يفقد ذاكرته... إلا أن الإنسان الهرم يمتلك شيئاً شاعرياً فيه... فالاستذكار هو المثالية، ولكن في هذه الحالة يكون الاستذكار مجهداً ويقظاً بطريقة تختلف تماماً عن الذاكرة المشوشة". ص 9 وما يليها

يرى كل من كيركگورد وأفلاطون على نحو مماثل أن الاستذكار شأن داخلي روحي في مقابل الذاكرة. عند أفلاطون يحوز المرء على المعرفة من خلال تجسد سابق لروحه، وهو أمر لا يعرفه المرء في حياته هذه حتى يتم له التحفيز الملائم من خلال المعلومات الحسية ليستذكر ذلك الخزين من المعلومات الدفينة.

المأدبة هي الجزء الأول في ثلاثة أجزاء، وهي ندوة لصناع الكلام ابتدعها كيركگورد، وبعض مرتاديها هم من الكتاب الذين ظهروا سابقاً في أعمال كيركگورد، وكل جزء من الأجزاء الأخرى في الكتاب هو بدوره معنون بقلم كاتب مختلف. أما المدعوون إلى المأدبة هم كل من جوهانس المغوي، وهو الذائع الصيت في كتاب (إما/ أو)، وفيكتور إيرميتا وهو محرر كتاب (إما/ أو) وكونستانتين كونستانتينوس، وهو مؤلف كتاب (التكرار)، والفتى الشاب وهو على ما يبدو المؤلف للعديد من المقالات في القسم الأول (الجمالي) من كتاب (إما/ أو) ويظهر كذلك في كتاب (التكرار). وأخيراً، يقدم أفهام للحضور مصمم الأزياء. وعلى هذا النحو فإن أربعة



من الضيوف الخمسة ممن يلقون الخطب هم مؤلفون استعارهم كيركگورد في أعمال سابقة له. أما إيريمتا فهو الكاتب الشبيه بجامع الكتب، قام بجمع كتب مجهولة المصدر استطاع اكتشافها بنفسه.

إن خطاب كيركگورد غير مباشر فهو لا يخبرنا أي شيء من الذي ذكرناه. فعلى القارئ أن يستخلصها بنفسه. وهذا مماثل لما فعله أفلاطون في إيصاله تأثير الكلام بطريقة غير مباشرة. فبإمكاننا استقصاء مسار الكلام من خلال هؤلاء جميعاً.

يبدأ وصف مأدبة كيركگورد مع الضيوف والمضيف الذي يقوم على تنظيم تفاصيلها. فبعد شهور من التدبر اتفقوا على الالتقاء بعيداً عن المدينة في منطقة ريفية حيث يقوم على خدمتهم عدد من الخدم ويتم إقصاء النساء من هذه المأدبة (ص21). لا تتوافق هذه المأدبة مع أي مناسبة معينة كما كان في (السمبوزيوم) من توافقها مع انتصار أغاثون[1]. إلا أنهما تتماثلان في موضوع إقصاء النساء، وقد تم الاتفاق على الاجتماع في منزل أعيد ترتيب ديكوره خصيصاً لهذه المأدبة. وإضافة إلى ذلك يقف طاقم تدمير على أهبة الاستعداد لإزالة كل هذه التحضيرات كيما يبقى للمأدبة أثر فيما بعد. وربما كان الهدف من ذلك بيان أن الاستذكار وحده يزود المرء بالمعرفة فلا شيء تبقى من المأدبة ليذكرنا بها.

يصبح الحب الإيروسي موضوع المأدبة، وقبل أن يطرح كل شخص مرثاته يتفق الجميع على أن كل الخطب تقال بعد شرب الخمر. أي أن أحداً لن يتكلم ما لم يشعر بتأثير النبيذ وعليه أن لا يسرف في ذلك إلى حد السكر الشديد. يتقدم جوهانس معلناً أنه ليس متأكداً بشأن هذه الخطة، متباهياً بكونه يصبح أكثر رصانة كلما ازداد شربه، وهذا يتوافق مع موقف سقراط وثباته في (السمبوزيوم)، حيث يبدو جلياً عدم قدرته على السكر.

وتماماً كما يقرر الضيوف في (السمبوزيوم) تناول الشراب لا من أجل الثمالة بل بقدر ما يمتعهم ذلك، لذا فإن المتكلمين عند كيركگورد يشربون باعتدال. في المأدبة السابقة ربما كان الإله هو ملهم المتحدثين وهم يتكلمون عنه، أما في المأدبة اللاحقة فالخمر هو نفسه وسيلة وإلهام لإعانة المتحدثين على امتداح مفهوم ما وليس الإله.

المتحدث الأول هو الفتى الشاب، وبعيداً عن إغداق المديح على الحب الإيروسي،

---

(1) شاعر إغريقي (445ـ 400 ق.م)، والإشارة هنا إلى الانتصار الذي حققه في مهرجان ديانويسيا Dionysia، وقد اتخذ أفلاطون من هذا الحدث مناسبة لمأدبته في السمبوزيوم.



فإنه يستنكر هذا النوع من الحب بل ويرميه باللاعقلانية ويقول بأنه يحرر القوى الجامحة المدمرة داخل الإنسان. بكلمة واحدة، فإنه يرى إيروس على أنه قوة ساخرة وهزلية، وبعد أن يعطي أمثلة ساخرة على هذا الحب، يقول الفتى الشاب أن طرفاً ثالثاً يمكن أن يرى الإيروس على أنه سخافة. ويبدو أن الفتى الشاب لا يمكنه الخضوع للإيروس لأنه هو نفسه طرف ثالث. المتحدث التالي هو كونستانتين كونستانتيوس، وهو الذي قال أن النساء مجرد مزحة، وأولئك المغوون ما هم إلا أغبياء لاختلاقهم كل هذه الضجة في سعيهم لهن. بالنسبة له فإن إيروس تخطى نفسه، وهذه الفكرة تتوافق مع ما قاله كونستانتيوس في (التكرار) حيث أن الالتزام بعلاقة مستقبلية أفضل من الاستذكار الشاعري للماضي. أما المتحدث الثالث وهو فيكتور إيريمتا ويعني اسمه باللاتينية (الناسك المنتصر)، فإنه يحمد الله لأنه خلق رجلاً لا امرأة. وهو لا يرى في المرأة سوى وسيطاً يعمل على إيقاظ الشهامة والإيروس وحتى اللامتناهي لدى الرجل. ولكن المرأة لا ترقى إلى كرامة الرجل، بالرغم من حظوتها لبعض الشرف.... ويأتي الدور في الحديث إلى مصمم الأزياء، الذي يختزل كل رغبات النساء وأهدافهن في شغفهن بالملبس. ففي كل أحوالها تحرص المرأة على ثيابها، وإله الأزياء هو من يهمها والمصمم هو كاهنها... وبعدها يأتي دور جوهانس المغوي وهو في نقيض ديالكتيكي مع كونستانتينوس، فهو يرى أن إغواء النساء لا يجب أن يتكلل بالزواج لأنه يفسح المجال للركود والملل. إن جوهانس شبيه بذلك الفتى الشاب في كتاب (التكرار) فهو عالق في المرحلة الجمالية، وغير قادر بل وغير راغب في الولوج إلى المرحلة الأخلاقية.

القسم الثاني: خواطر عن الزواج

القسم الثاني (الأخلاقي) ومؤلفه هو القاضي ويليام ويقع تحت عنوان (خواطر عن الزواج رداً على الاعتراضات)، وهذا الجزء يتناول مسألة الزواج، والتي كما ذكرنا ترتبط بالأخلاق، أي أن الزواج يتطلب تجديد الالتزام بالأخلاق. إن القاضي يمتدح الزواج على نحو مبالغ، كما لو أنه قمة العلاقات الإنسانية: "فليمجد الزواج، وليمجد كل من يتكلم بإجلاله"... أما الاعتراضات التي يتصدى لها فهي تلك الصادرة عن الفتى الشاب، كاتب ومحرر الجزء الأول من كتاب (إما/ أو)...

فالقاضي يرى في الزواج ضرورة وتحقيقاً للحب الإيروسي، ومن هنا كانت العزوبية اختياراً شاذاً وهو خيار أخذ به كيركگورد نفسه. ولكن يبدو أن القاضي يمتدح



الزواج لدرجة غير عادية، ويجعل منه شبه دينٍ... جزء من منطق القاضي مبني في إطار قصة آدم وحواء. فبما أن أول ثنائي مثالي أعلنا زوجاً وزوجة من قبل الله نفسه، فالزواج إذن لابد وأن يكون من أعلى أشكال الاتحاد بين البشر المحكومين بالفناء، وهو في الحقيقة رباط ديني. وليس من عجب أن ينحو القاضي منحى يمجد فيه فضائل الأمومة.

القسم الثالث: مذنب؟/ غير مذنب؟

يتناول الجزء الثالث المرحلة الدينية، ويشكل نسبة ثلثي الكتاب وعنوانه الكامل هو: (مذنب؟/ غير مذنب؟، قصة معاناة. بنية نفسية متخيلة). ويتحدث هذا الجزء عن رجل واقعٍ في الحب، ولكنه اضطر إلى فك ارتباطه، وهو ما قام به كيركگورد في الواقع.

ويذكرنا هذا القسم إلى حد ما بـ "يوميات مغوٍ" في كتاب (إما/ أو)، ولكنه يعرض نوعاً مختلفاً من المرحلة الجمالية. إذن فهذا الجزء يتناول الالتزام الشديد للمحبوب في المرحلة الأخلاقية، والمعبر عنه بالحب الإيروسي، وكذلك الالتزام اتجاه الله في المرحلة الدينية.

وهنا مقتطفات من الملحوظات التي تأتي بصيغة يومياتٍ مؤرخة:

فبراير،2. منتصف الليل. إن هذا التصادم بين الحكمة والالتزامات الأخلاقية والدينية المحضة يبدو صعباً جداً إن تم إدراكه على نحو مجرد... التحفظ المنغلق والصمت (وجود إرجاء غائي لواجب قول الحقيقة)... يمكن أن يكون كذلك شكلاً من أشكال الخير والشر كذلك. (ص 230)

إن اصطلاح "إرجاء غائي" استخدمه كيركگورد في كتابه (خوف ورعشة) عندما طرح الوضع المؤقت جانباً (الإرجاء) عن القانون (الواجب الأخلاقي الكوني) القاضي بإطاعة المطلق (الله) الذي هو نفسه من صنع القانون. بالنسبة لكويدام، النطق بالحقيقة، وهو عمل من الصواب القيام به أخلاقياً، ولكن لا بد من إرجائه من أجل أغراض أسمى.

مارس، 20. منتصف الليل. لا يوجد وقت أبداً لأفكر في نفسي، ولكن حياتي الداخلية فيها ما يكفي لتزويدي بمادة لتفكيري. أنا لست فرداً متديناً حقاً؛ ولكنني أحمل في داخلي ذاتاً تامة البناء وسوية، يحتمل أن تجعل مني فرداً متديناً. بالرغم من الوضع السيئ الذي تنطوي عليه حياتي، فإنني أكتشف الأزمات الدينية بشيء من



البدائية الفطرية [كون المرء غير متأثر بالآخرين]، كما لو أنني لم أعلم بها من قبل، بدائية فطرية لدرجة أن هذه الأزمات لو لم تكن مكتشفة لكان علي اكتشافها... وما دمت في حالة الاحتمال فأنا على ما يرام، ولكن عند بلوغي نقطة التحول وعندما أريد أن أقدر النماذج الأولية الدينية فإنني أواجه نوعاً من الشك الفلسفي، وهو ما لن أعبر عنه على هذا النحو لشخص منفرد. المسألة تعتمد على عنصر الإفراد أو التخصيص. فكما أنني مهيأ، فعند نقطة التحول في الأزمة الدينية فإنني أصل إلى الإطار الفلسفي (paradigm)، ولكن انظر هنا، ليس بوسعي أن أفهم هذا الإطار أبداً، حتى وأنا أبجله بشيء من الورع الطفولي الذي لا يريد التخلي عنه... وحالما أزدري الواجب، يصبح الله قصرياً، وذلك لأنني من خلال الواجب فقط أكون في تجانس مذلل مع سمو الله، وبالتالي فإن جلالته ليس قصراً. إذن فالله لا يجعل من نفسه قصراً، وهو لا يفعل ذلك أبداً (وهذه هي الوثنية)، ولكنه أنا الذي يجعله منه قصراً (وهذا هو العقاب). (ص 257 وما يليها).

أبريل، 28. صباحاً. لو أن الله نفسه كان ذلك المدعو بالإنسان، شخصاً خارج ذات المرء، يقدر المرء على محادثته ويقول له: والآن لنسمع ما لديك لتقوله، وعاجلاً ما سترى ما ينطوي عليه تفكيري حسنٌ، لكان التوافق بيننا جيداً عندها. ولكن الله هو الأقوى، بل هو الوحيد في قوته، فهو ببساطة لا يتكلم مع شخص على هذا النحو. فالشخص الذي يريد الله أن ينخرط معه باقتضاب فإنه يحتضنه على نحو يكون فيه حديثه معه من خلال الشخص نفسه. وحديثهما ليس حديثاً عن المساوئ والمحاسن الخارجية في كل منهما، بل إن الله إن أراد الحديث فإنه يستخدم الشخص نفسه الذي يتحدث معه... لهذا لا يمكن لأحد أن ينتفع من الديالكتيك مع الله، فهو يستخدم القوة الديالكتيكية للشخص المعني ليوظفها في مواجهة الشخص نفسه بالضبط. (ص 315 وما يليها).

أيار، 27. منتصف الليل.... لا يمكنني أن أكون واضحاً مع نفسي وأمام الله إلا دينياً؛ أما في علاقتي مع الناس، فإن سوء الفهم هو اللغة الأعجمية التي أتحدث بها. ولكم وددت أن تكون لي القدرة على التعبير عن نفسي في الكوني وفي أي وقت أشاء؛ ولكنني الآن لا أقدر على ذلك... كانت فكرتي تدور حول جعل بنية أخلاقية لحياتي أوجدها في ذاتي الداخلية، وأن أسترها بستار الخداع. أما الآن فإنني مرغم على الإيغال أكثر في دواخلي؛ إن حياتي ذات بنية دينية، وهي متعمقة في تجوهرها؛ لدرجة أنني أجد صعوبة في شق طريقي إلى الواقع... ص 351 وما يليها.



حزيران، 14. منتصف الليل.... إن هذه الأفكار لثيمنة في عزلتي بالرغم من أنها ترعبني؛ إن لها لعظيم الشأن عندي... إن مفهوم الخوف من الله يحمل ضمناً فكرة أن على المرء الخوف من الله؛ ولو كان خطراً على روح المرء أن يجعل من الله طاغية، فإن الخطر نفسه متمثل في أن يخمن من منطلق تقواه أن الله خادم تابع، وإذا كان انغلاق الله في السكوت الأبدي مقلقاً لروح الإنسان، إذن فإن مراجعة ما جاء من الله بشيء من التخمين والظن أمر خطير أيضاً... (ص 378 وما يليها).

يختتم القسم الثالث برسالة من الأب تاسيترنوس مخطراً إيانا بكون هذه اليوميات التي قرأناها "بنية خيالية"، ويكمل واصفاً الغرض من وراءها. ويتضمن ذلك وصفاً لدوائر الوجود. ويشير إلى كل من الرجل والمرأة في علاقة الحب هذه بالأسماء كويدام Quidam وكيدام Qaedam تباعاً، (وهي تعني باللاتينية "شخصاً ما" بصيغتي المذكر والمؤنث).

"الآن إن أتينا إلى البنية الخيالية. فقد جئت بفردين أحدهما ذكر والآخر أنثى. أما الذكر فقد أبقيت قوته الروحية باتجاه المرحلة الدينية؛ أما الأنثى فقد وضعتها في الفئات الجمالية. وحالما أطرح نقطة اتحاد بينهما قد ينشأ الكثير من سوء الفهم. وسوء الفهم هذا ليس ناجماً عندها من دخول عامل ثالث، كما لو أنهما استطاعا فهم بعضهما البعض وقامت بتفريقهما قوة دخيلة كلا، بل من السخرية أن كل شيء يستحسن حدوث سوء الفهم بينهما. لا يوجد شيء يمنعهما من الحديث لبعضهما، ولكن هنا بالذات يحدث سوء الفهم... فهو أي الذكر ينظُم الشعر فيها الآن، ولكنه يفعل ذلك بموجب مثالية دينية تأتي بعد الواقع. تماماً كما يحدث للمحب والذي بموجب نوع من المثالية التي تأتي سابقة للواقع يرى جمالاً في المحب قد لا يكون موجوداً فيه... وهو الآن في حال لا يمكنه معه أن يجد الراحة حتى في اتخاذ قرار ديني نهائي فهو لا يزال في حالة من الإرجاء مستمرة (ص 420، 426).

إن حالة الإرجاء هي حالة انعدام للقدرة (أوعدم استعداد) ليضع المرء نفسه في التزام مع شيء ما أو شخص معين. كان كيركگورد يتوجه بالنقد في زمانه إلى أولئك الذين يفتقدون الاستعداد لجعل الشغف جزءاً من التزاماتهم. فهم يفضلون التخطر، وأن تكون انشغالاتهم فكرية (أو شبه فكرية)، وفيها يكونون هم مراجعها القصوى، وذلك لأنهم يرفضون الانشغال بصدق مع موضوع التساؤل، وخصوصاً مع الله. يخبرنا تاسيترنوس أن كويدام يسعى إلى التعبير عن المرحلة الدينية، ولكن باصطلاحات جمالية، وبذلك فإنه غير قادر على إحراز الحب الإيروسي أو الديني؛ فهو الآن معلق.



يذكّر الأب تاسيترنوس القارئ أكثر من مرة بأنه، أي تاسيترنس ليس متديناً بالرغم من إيحاء إسمه بذلك. على القارئ أن يتذكر أن كيركگورد وفي خلال هذا العمل كله ينتهج نهجاً جمالياً في التعبير عن الدين، لأن العمل كله لا يزال خاضعاً لمنظور مؤلف مستعار. إن العديد من بدايات مذكرات كويدام تبدأ بعبارة "بعد مرور عام". أي أنها مجموعة استذكارات. والاستذكار سمة مميزة للمرحلة الجمالية كما أن الاستذكار فعل ارتجاعي. والالتزام مع المحبوب مثال على تكرار تقدمي (أخلاقي). يهتم كيركگورد بالالتزام بالمثالي (الله) الذي له صفة تقدمية وهو التزام ممتلئ شغفاً، وتلك هي المرحلة الدينية.

يرجع كيركگورد إلى موضوعة أوضحها في كتابه (شذرات فلسفية) وسيعود إليها لاحقاً في كتابه (حاشية ختامية غير علمية)، وأعني بالموضوعة هنا الخطأ في جعل أساسِ الدين تاريخياً. لا يمكن للتاريخ أن يحفظ، فلا يمكن للمرء إثبات مسألة البعث، مثلاً، بالرجوع إلى التاريخ. إن الله وهو موضوع الدين لا بد وأن يتقرب إليه ذاتياً. إن كويدام لم يبلغ المرحلة الدينية بعد، إلا أن لديه شغفاً وهو أمر حسن. ولكنه لم يزل غير شغوف بالمرحلة الدينية. إنه يقترب من الدين كشاعر تراجيدي، لا كمؤمن شغوف. معاناته تتمحور في المرحلة الجمالية، بالرغم من ميوله الدينية. يريد كيركگورد أن يجعل المرحلة الدينية مثالية لدرجة أنه يبتكر اسماً مستعاراً للحديث عن رجل، وهو كويدام لم يبلغ المرحلة الدينية بعد، ومع ذلك فإن الشخصية المستعارة الأب تاسيترنوس، وهو الذي يقر بنفسه أنه ليس متديناً، يؤكد على بعد المسافة ما بين المرحلة الجمالية والمرحلة الدينية.

"بالنسبة لكائن متناهٍ، وذلك ما هو عليه البشر كلهم ماداموا يعيشون في حياة فانية... فإن اللامتناهي السلبي أعلى رتبة، والإيجاب ما هو إلا اطمئنان مريب. إن الوجود الروحاني، وخصوصاً الديني، ليس بالأمر الهين؛ إن المؤمن يجد نفسه باستمرار كمن هو مستلقٍ على السطح فيما تمتد المياه تحته إلى عمق 70,000 قامة. ومهما طال مكوثه على السطح فإن ذلك لا يعني أنه سيبلغ الشاطئ تدريجياً ويستلقي مسترخياً.... إن الرجل المتدين يبدأ في مكان آخر؛ فهو يريد أن يعلّم المستمع أن لا يخاف القدر، وأن لا يضيع الوقت في الشفقة على شخص انهار أمام القدر. كل هذه الأمور أصبحت أقل أهمية بالنسبة له، ولذلك فإنه وعلى الخلاف من شخص في المرحلة الجمالية، يرى المتدين الناس جميعاً كبارهم وصغارهم، معرضين بشكل متساوٍ لضربات القدر، ويعلن الشاعر "*...بأنه من الغرور أن لا تقدر على نسيان ضربة القدر التي اعترضتك*



عندما ترى البطل التراجيدي؛ وإنه لمن الغرور عندما تعود إلى منزلك قلقاً مضطرباً بعد رؤيتك للبطل وقد أصبح خياطاً" ويقول الشخص المتدين: "ولكن ليس غروراً أن يستوطن المرء في إحساسه بالذنب، وأن يكون قلقاً بشأن ذنبه، لأن المرء حينها فقط تكون له علاقة بالله!". بالنسبة لإنسان متدين فإن الإحساس بالخوف والرحمة شأن مختلف وطهارتهما تكون من الداخل لا من الخارج. أما في المرحلة الجمالية فإن الشفاء يكون بأن يرمق الفرد نفسه في دوار جمالي، فيختفي من نفسه، مثل ذرة غبار... أما الشفاء الديني، فعلى النقيض منه، يتألف من تحويل العالم والقرون والأجيال وملايين الأناس المعاصرين إلى شيء متلاشٍ، وتحويل الجذل والتصفيق وعبادة البطل الجمالي إلى لهو مزعج، أي فكرة الفناء فيّ هلوسات وهمية - فلا يبقى إلا الفرد نفسه - هذا الفرد المميز موجود في علاقته مع الله والتي تؤهله لها فكرة: مذنب/ غير مذنب. (ص 444، 462 وما يليها).

ويختم كيركگورد بوصف للمراحل الثلاث في الحياة، أو كما يفضل هو تسميتها على الرغم من عنوان الكتاب دوائر الوجود. ويشير كذلك إلى أنه لا وجود لإنسان خارج دوائر الوجود هذه، وهو بهذا يريد القول أن ما وراء الطبيعة يكون، ولكنه لا يوجد. إن المرحلة الجمالية لا يمكن أن تحقق الاكتمال، لأنها مهتمة بما هو آني فقط، أي أنها تفتقد "غاية telos" بل وإنها لا تؤدي إلى أية غاية. أما المرحلة الأخلاقية فهي مرحلة تحول؛ وهي تؤدي إلى موضع ما؛ ولكن متطلباتها تستحيل على التحقيق. أما المرحلة الدينية فهي مرحلة الإحقاق أو الاكتمال، ولكنه اكتمال عسير، أن يكون على المرء الركون إلى المفارقة سعيداً بها. ولطالما اعترف كيركگورد أن (مراحل في درب الحياة) كتاب صعب جداً.



- 7 -

حب الذات وحب الجار[1]

سي. ستيفن إيفانز

ترجمة: زهراء طاهر

(1) - هذاالنص مترجم من كتاب:

Evans, C. Stephen, Kierkegaard'sEthic of Love: Divine Commands and Moral Obligations, (Oxford: Oxford UniversityPress), 2004, pp 180 – 185.



تقتضي التوصية أن يكون حب الجار كحب المرء لنفسه. ويلاحظ كيركگورد أن في هذا الأمر افتراضاً مسبقاً أن البشر يحبون أنفسهم، ويستطرد ساخراً بأن المسيحية تميز نفسها عن الأنظمة الفلسفية التي تدعي انعدام مبدأ الافتراض المسبق عندها(1).

قد يظن أحدهم أنه من السهل فهم ما يعنيه حب الجار بالنسبة لنا. ربما لأننا نحن البشر نعرف مسبقاً ما يعنيه حب الذات، ومن هنا تأتي معرفتنا لما هو الحب. كل ما علينا فعله هو أن نوسع نطاق هذا الحب الطبيعي لذواتنا حتى يشمل الآخرين.

مؤكد أن كيركگورد يختلف مع الفكرة السالفة. إن توسيع دائرة حب الذات الموجود عندنا ليشمل الآخرين هو ما يؤلف "الحب التفضيلي"، وهو نوع من الحب يضعه كيركگورد على النقيض من حب الجار. إن المشكلة التي ينطوي عليها حب الذات ليست ببساطة في التمركز الضيق لهذا الحب والحاجة إلى توسيع نطاقه. المشكلة في هذا النوع من الحب هو كونه حباً أنانياً، ويحتاج إلى التحول. حتى وإن امتد حب الذات ليسع الآخرين، كما في حالة الصداقة والحب الرومانتيكي، فإن الأنانية لا تنزع منه.

قد يبدو افتراض كيركگورد لحب البشر لذواتهم، إلى جانب انتقاده الموجه للأنانية، قاعدة أخلاقية من صنف "القاعدة الواحدة تناسب الكل"، والتي لا تأخذ بالاعتبار تعدد العيوب في شخصيات البشر. من المؤكد أن العديد من الناس، بل معظمهم حتى، يبدون أنانيين جداً، مهتمين أكثر بسعادتهم وأقل اهتماماً بسعادة الآخرين. ولكن، أليس هنالك أناس مهتمون جداً بسعادة الآخرين، ويسارعون إلى التضحية بسعادتهم من أجلهم؟ أليس هنالك أناس يفشلون في إدراك القيمة الحقة لوجودهم، وهو النوع من الناس الذي يعاني أحياناً من "تقدير واطئ للذات". هل يمكن أن يقال لهؤلاء الناس ببساطة أن عليهم حب الآخرين؟ أليسوا بحاجة ليتعلموا كيف يحبون ذواتهم؟

---

(1) Kierkegaard, Works of Love, 7. Subsequentreferences to thiswork in thischapter are denoted by page nos. inparentheses



يدرك كيركگورد هذه المشكلة، فيقول بوضوح أن هذا الأمر القاضي بحب المرء لجاره كحب الذات يجب أن لا يفهم ببساطة على أنه التزام بمعاملة الجار كمعاملة الذات. لأن الكثير من الناس يسيئون التعامل حتى مع أنفسهم. "إن أي شخص لديه معرفة بالناس سيقرّ حتماً بأنه كما تمنى غالباً أن يكون قادراً على جعلهم يتخلون عن حب الذات، فإنه تمنى أيضاً لو كان من الممكن تعليمهم حب أنفسهم" (ص 23). ويعطينا أمثلة عن أناس فشلوا في حب أنفسهم كما ينبغي. فهنالك "الشخص الطائش الذي ينغمس بحماقة في اللحظة التي يعيشها فقط". وهنالك "الشخص اليائس الذي يرجو الخلاص من الحياة بل من نفسه بالفعل". "وهنالك الفرد الذي يعذب نفسه ذاتياً بالتفكير في أداء خدمة لله من خلال تعذيب نفسه" (ص23).

يعتقد كيركگورد إذن أنه على الرغم من افتراض المسيحية لحب كل إنسان لذاته، فإنه ليس صحيحاً أن الناس يحبون ذواتهم دائماً كما ينبغي. إن التوصية بحب الجار كحب الذات ليست مجرد أمر رسمي يتم تحقيقه بمعاملة الجار بمثل ما يتعامل به مع النفس. إن المهمة تكون في تعلم كيفية حب الجار وحب الذات على نحو ملائم. في الواقع أنهما ليستا مهمتين مختلفتين أبداً: "أن تحب نفسك بالطريقة الصحيحة وأن تحب الجار أمران يتوافقان تماماً مع بعضهما، بل هما في الأساس الشيء نفسه". (ص 22). إن هذه التوصية لا تطلب منا مجرد حب الجار، إن فهمناها بطريقة سليمة فإنه سيكون كالتالي: "عليك بحب ذاتك بالطريقة الصائبة" (ص 22).[1]

فالمسيحية إذن تفترض مسبقاً شكلاً من الحب الذاتي كما هو موجود لدى الجميع، ولكنها لا تفترض بأي شكل أن هذا الحب هو ميزة جيدة تحتاج لمجرد توسيع نطاقها لتشمل الآخرين. ما هي طبيعة النوع الصائب من الحب، سواء كان للذات أو للآخرين؟ يصور كيركگورد الأمر لنا بطرق عدة. أولاً، فإنه يصور الحب لشخص ما على أنه اهتمام بخير هذا الشخص. فعلى سبيل المثال، ليس من الحب الأصيل لشخص ما أن تعمل على إرضاء رغبة له أو أمنية وأنت تعلم أنك بفعل ذلك قد تؤذيه. (ص 20). يحذر كيركگورد من إرضاء رغبات الآخر عندما يؤدي ذلك إلى إيذاءه: "من الواضح أنك لا تملك الحق في فعل ذلك، فالمسؤولية مناطة بك إن قمت بذلك، كما أن الآخر يحمل المسؤولية إن أراد استغلال علاقته بك على هذا النحو" (ص 20). أن تعمل شيئاً كهذا اتجاه الآخر يعني أنك تعامله كالإله الذي وحده يجب أن يحوز على حب الطاعة والوقار.

---

(1) الاقتباس لكيركگورد.



وفي موضع لاحق من كتابه "أعمال المحبة"، يتحدث كيركگورد عما يعنيه أن تحب بشكل ملائم: "إن حبك لله يعني حباً حقيقياً للذات، وأن تساعد شخصاً آخر ليحب الله يعني حبك للآخر، وأن يساعدك شخص آخر لتكون موضع حب الله فيعني ذلك أنك محبوب". (ص 107)[1]. قد يعتقد أحدهم أن هذا حديث آخر يختلف عما يعنيه الحب. ولكن بالنسبة لكيركگورد فإن علاقة حب الله هي المصير المنشود للذات وهي السعادة الحقيقية لها. ومن هنا فإن مساعدة الآخر أو الذات على حب الله يعني الإهتمام بخير ذلك الآخر أو بخير الذات. ولكن حتى وإن كان هذا حقيقياً، هل من المعقول أن يتماثل الإهتمام بخير شخص ما مع الاهتمام بعلاقة الشخص مع الله؟ بالنسبة لكيركگورد، فالأمران متماثلان، ولكنه يدرك بأن التماثل ليس بالأمر الهين على الإدراك. من أجل إدراك الرابط على المرء أن يكون له الفهم الصحيح لطبيعة الله وكذلك الفهم الصحيح لطبيعة الذات.

في الواقع، أنا أؤمن بأن التماثل بين الله والخير متضمن في كتاب أعمال المحبة، وهو أمر رأيناه جلياً في كتاب "نقاء القلب"[2]. الله هو الحب، وهو يحب بدون أن يميل لأحد وبدون تمييز. (ص63)، ليس لله غايات أنانية لنفسه، إن رغبته الوحيدة هي تلك الخصال التي نصفها نحن البشر بالخصال الجيدة. قد يعترض أحدهم هنا قائلاً أنه لا يمكن تحديد الجيد بربطه بكينونة معينة، هنا الله، إذا كان الخير حقاً صفة كونية. إن خلق التماثل بين الله والخير قد يهدد شخص الله بأن يقلله ويختصره في إطار مجرد. إلا أن احتمالية أخرى تكمن في أن ما نفهمه أولياً كمفهوم مجرد يكون مفهوماً على نحو أفضل كحقيقة شخصية. إن تماثلاً كهذا قد يكون مفاجئاً بالنسبة لنا، ولكن كوننا يزخر بالكثير من الحقائق المذهلة.

طور روبرت أدمز سياق نقاش مماثل بزعمه أن المرء قد يظن أن الله هو الخير الأسمى واللامتناهي، بينما ينظر إلى الخير المتناهي على أنه جيد إلى درجة أنه يشبه الله. إن الخير المتناهي كله يأتي من مصدر واحد وهو الله، وبالتالي تنعكس الطبيعة الخيرة للمصدر. يمكن لله بالمعنى العميق أن يكون مماثلاً للخير، بدون إنكار أننا

---

(1) الاقتباس لكيركگورد.

(2) Seemy discussion of Purity of Heart in Chapter 4, Robert Adams' discussion of 'the Good' in Finite and InfiniteGoods, and also William Alston, 'Some Suggestions for Divine Command Theorists', in Divine Nature and HumanLanguage: Essays in PhilosophicalTheology (Ithaca, NY: CornellUniversityPress, 1989), 253–73.



نطبق بشكل صحيح هذا المصطلح على الخصائص التي تحوزها الأشياء المتناهية وكذلك على خصائص الله نفسه. بالنسبة لكيركگورد، فإن الله "مسعاه الحب، وهو يسعى إليه بمنح كل شيء. الله هو الخير، وهنالك خير واحد فقط الله، مانح كل شيء". (ص 264).

وهكذا يمكننا أن نرى كيف أن الأمر بالنسبة لكيركگورد هو أن حب الله هو بالأساس حب للخير، وحب الخير هو ضمناً حب لله. إن مساعدة الآخر على حب الله هو عون له ليكسب اهتماماً بالخير، وهو اهتمام يجب أن يمتد دون تحيز إلى كل من ذاته والآخرين، لأن هذه هي طبيعة الخير عند الله.

وبذلك لا يكون حب الله منافساً لحب الأشياء الأخرى أو الأشخاص عندما يكون الحب لتلك الأشياء على نحو مناسب، فالله ليس خيراً متناهياً يمكن أن يتبارى مع أنواع أخرى من الخير المتناهي: ليس لله حصة في الوجود بطريقة تجعله يطالب بحصته لنفسه، إنه يطلب كل شيء، ولكن ما إن تجيء به إليه حتى تتلقى منه في الحال، إن كان يمكن التعبير عنها بهذه الطريقة، فهو إخطار يحدد الوجهة التي يجب التقدم نحوها، لأن الله لا يطلب شيئاً لنفسه، على الرغم من أنه يطلب منك كل شيء. (ص 161، ترجمة المؤلف)

ذلك لا يعني القول بأن نظرة كيركگورد للخير عند الآخر غير قابلة للجدل. فهو ملتزم على ما أظن بوجهة النظر المطروحة من قبل سقراط في كتاب "الاعتذار Apology"، والذي يؤكد فيه على أن صلاح الإنسان يكون بامتلاك شخصية جيدة.. في كتاب الاعتذار يناقش سقراط فكرة أن أسوأ قدر يمكن أن يصيب الشخص هو أن يمارس أفعال الشر.[1] إن معاناة العقوبة أو حتى الموت على أيدي الآخرين ليس بالسوء نفسه، لأن الشر الذي تفعله يؤذي الروح فقط، وضرر كهذا تكون عواقبه أبدية. وبالتالي يؤكد سقراط بشيء من الحماس أن "لا شيء يمكن أن يؤذي رجلاً خيراً في الحياة أو الموت، والآلهة لا تقابل حظه باللامبالاة."[2]

يلتزم كيركگورد النوع نفسه من أخلاقية صنع الروح، والتي تقول بأن الخير الأقصى

(1) It isworthnotingthatthere are differencesbetween Kierkegaard andSocratestoo. Socrates' viewseems more extreme in holding that 'nothing' canharm a good person. Kierkegaard certainlyholdsthat the good personcanbeharmed by the world, but thateternallysuchharms are not significant.

(2) Plato, Apology, 41 c–d.



يكون في اكتساب النوع الصحيح من الشخصية. ولكنه لا يعتقد بالطبع أن الشخصية هي الخير الوحيد، هو يقول أنها الخير الأسمى فقط، لا يمكن قياسها بأي خير آخر.[1]

في نقطة معينة يعبر كيركگورد عن هذه الفكرة بطريقة مضللة بعض الشيء، وذلك في نص تلقاه النقاد كدليل على المبدأ الأخلاقي عند كيركگورد هو اللامبالاة لخير البشرية الزائل: "من وجهة نظر الأبدية، فإن سوء الحظ ليس في موت المرء، ولكن انعدام المراعاة للرحمة لأمر سيء بالتأكيد." (ص 326). لو أن هذه الجملة أخذت خارج سياقها وتمت قراءتها بغير تمعن، لبدت صادمة لأول وهلة. ولكنني أعتقد أن المعنى المقصود مبرر. لا يقصد كيركگورد أن موت الإنسان لا يعتبر حدثاً تراجيدياً ومؤسفاً، حدثاً يستحق أعمق مشاعر الأسى من قبلنا. إن العبارة المفتاح في الجملة هي "من وجهة نظر الأبدية". إنها لحقيقة واقعة بأن كل إنسان سوف يموت. ولن تكون معاناة الموت عند أي أحد تراجيديا خاصة في الأبدية وذلك لأن الكل سيقاسون هذا القدر، بالرغم من اختلاف الظروف والتوقيت طبعاً لموت كل شخص ما قد يجعل من موته تراجيديا.

إلا أننا، إذا ما أخذنا فكرة الحياة الأبدية بعد الموت على محمل الجد، كما فعل كيركگورد، فإن الجانب التراجيدي في الموت المبكر لا يمكن مقارنته مع الرعب الذي تحسه الروح التي ضاعت للأبد. إن الجميع ميتون في الأبدية، وبهذا لا تكون معاناة الموت بالمأساة الخاصة. ما يحمل بعداً تراجيدياً هو فقدان المرء للخير، وهي خسارة لا تعوض. إن كلا من كيركگورد وسقراط لديهما وجهة نظر دينية عن الذات وهي تربط بين السعادة القصوى للذات مع الخير الأخلاقي. لو كان هذا المفهوم عن الذات حقيقياً فإنه سيكون مفيداً أن نماثل الحب على أنه اهتمام بصلاح الشخص، بالاهتمام بعلاقة الشخص بالله، مع إدراك الله على أنه الخير. إن اهتماماً كهذا يجب أن لا يفهم على أنه روحاني خالص يقصي الاهتمام بصلاح الإنسان المادي والمؤقت. إن الحب الأصيل يدرك أن الأشخاص هم كائنات مادية لها احتياجات مادية. لو كان حب الله حباً للخير، إذن لكان على هذا الحب أن يعبر عن نفسه من خلال الاهتمام بخير الشخص كله.

---

(1) إن في قولي أن كيركگورد يربط أقصى الخير مع اكتساب الشخصية، فإني لا أقول طبعاً أن كيركگورد ملتزم "بالخلاص من خلال الأعمال". إن الناس لا يؤمنون أقصى الخير بأن يصبحوا خيرين من خلال جهودهم الخاصة، بل أن غاية الله القصوى لكل فرد، والخير في صالح ذلك الفرد، يتضمن أن يصبح شخصاً من نوع معين.



الحب والله كحد أوسط[1]

إن كيركگورد ملتزم بكل من المزاعم التالية: 1 - كل شخص يحب نفسه، وحب الذات أمر كوني، 2 - ليس كل حب الذات هو من النوع الملائم، الكثير من الناس لا يحبون أنفسهم بالطريقة الصحيحة، 3 - النوع الصحيح في الحب هو حب الجار، فالمرء يحب على نحو صحيح حين يحب الجار كحبه لذاته.

لا يبدو أن هنالك أي توتر ناشئ بين هذه المزاعم طالما أن المفهوم هو أنه من الممكن للشخص أن يحوز على نوع من حب الذات دون أن يكون محباً لذاته على نحو صحيح. طريقة واحدة يمكن بها شرح هذه النقطة بالقول أنه من الممكن للناس أن يكونوا أنانيين بمعنى ما، دون أن يحبوا أنفسهم على نحو صحيح. إن رجلاً يائساً لا يقدّر نفسه كما ينبغي له لا يزال منشغلاً بنفسه. والمرأة التي تتلذذ في تعذيب نفسها ستبقى في تركيز على نفسها بطريقة غير مناسبة وغير عادية.

أما الزعم الثالث، كما أشرت سابقاً، يمكن اعتباره قاعدة رسمية تطالب بمعاملة متساوية للذات والآخرين، وهي قاعدة يمكن إشباعها من قبل شخص يسيء التعامل مع نفسه والآخرين. ولقد رأينا أن كيركگورد يرفض هذا التشخيص الشكلي للقاعدة ويقول أن هنالك محتوىً مادياً في الأمر. إن حب الجار نوع خاص من الحب يجب أن يوجه إلى الاثنين معاً الذات والجار. ولكن لماذا يعتقد كيركگورد أن هذه القاعدة لها كل هذا المحتوى المهم؟

إني أؤمن أن التبرير يكمن في مفهوم الجار. عندما يتم إدراك هذا المفهوم على نحو صحيح، يؤمن كيركگورد بأن ما يمكن أن يدعى بالفهم الشكلي والفارغ للقاعدة ممنوع. إن التشخيص الشكلي لحب الجار في اصطلاح المساواة مرتبط على نحو منطقي بطبيعة الحب الذي يجب إظهاره للجار، وكذلك للذات. ويتبدى أنه من المستحيل حب الجار بحق كحب الذات بدون إدراك قيمة واستحقاق الجار والذات. إن شخصاً يعامل نفسه والآخرين بالسوء نفسه فهو لا يحب أياً منهما كما ينبغي. إن أساس حب الجار ليس في فكرة مثالية مجردة عن المساواة. بل الأحرى أن المثل الأعلى في المساواة أساسه في فهم أساسي لما هو عليه الجار.

في اللحظة التي أفهم جاري على أنه جاري، فإنني أدرك بالضرورة المساواة بين جميع البشر، ومن ضمنهم أنا.

---

(1) Evans, pp 186 – 191.



من هو الجار إذن؟ الجار هو أي إنسان ندركه ليس بمقتضى أي علاقة مميزة قد تكون أساساً لعلاقة تفاضلية، بل بمقتضى علاقة الجار بالله.

"حتى يتحدد ما هو الحب، فإن المسيحية تبدأ مع الله أو مع الجار، وهو عقيدة عن الحب مسيحية بالأساس، لأن المرء، ولكي يجد جاره في الحب، عليه أن يبدأ من الله وعليه أن يجد الله في حب الجار." (ص 140). يشرح كيركگورد حب الجار ابتداءً بمقارنته بأشكال الحب الطبيعي والتي يألفها البشر، وخصوصاً الحب الرومانتيكي والصداقة. إن نقاشه هنا أضلّ العديد من الشارحين لعمله ليفترضوا أن حب الجار وأنواع الحب الطبيعية كهذه في تنافس حصري ومتبادل.

ولكن وبالرغم من أن حب الجار ليس نداً لأنواع الحب الطبيعي بمعنى أن يكون بديلاً لها، إنه شكل من الحب وجب تمييزه بدقة عن كل الأشكال الطبيعية.

إن أشكال حب كهذه تكون "تفضيلية"، وتتطلب انتقاءاً. بعض الناس أصدقائي والبعض الآخر ليسوا كذلك. وأنا واقع في حب شخص واحد ولا أحد غيره. ما هو أساس الانتقاء؟ يتفق كيركگورد مع أرسطو في أن أساس حب كهذا هو محدد طبيعي، منظور يكون فيه فردان اثنان متشابهين. يرى أرسطو أن الصديق هو من يجده المرء مثار الإعجاب، شخصاً يشارك المرء ما يحب وما يكره. إن الصديق مثل أنا أخرى[1]. إن الإعجاب والتكريس الذي يظهر للصديق والمحبوب يبدو يقيناً مختلفاً عن الأنانية. ويناقش كيركگورد هنا أنه من منظور مسيحي فإن تكريساً كهذا هو في سبيل "الأنا الآخر" وهو ليس منعدم الأنانية تماماً، لأن الشخص الذي يكرس من أجله المحب نفسه مختار على أساس مرتبط بالذات: حسن، الآن، من المؤكد أن الإعجاب بشخص آخر ليس حباً للذات، ولكن أن تكون محبوباً من قبل الشخص الوحيد المحبوب، ألن ترجع هذه العلاقة بشكل أناني إلى الأنا الذي يحب أناه الآخر. (ص 54).

إن اكتشاف الإيثار الحقيقي يكون فقط عندما يحب المرء جاره. "سواء كنا نتحدث عن الأنا الأولى أو الأنا الآخر، فإننا لا نقترب خطوة من الجار، لأن الجار هو الأنت الأول" (ص 57). ولكن كيف يُكتشف هذا الإيثار؟ ذلك يكون فقط في حب الجار، ليس بموجب أي صفة قد تربطه بك، بل بموجب كونه مخلوقاً لله:

في الحب الإيروسي وكذلك في الصداقة، فإن الحب التفضيلي هو الحد الأوسط،

---

1) قارن بين نقاش أرسطو للصداقة في "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"، 1166a، حيث يقول أن الصديق "ذات أخرى".



أما في حب الجار فإن الله هو الحد الوسط. إني أحب الله فوق كل شيء، ومن ثم أحب الجار أيضاً وفي الجار أحب كل البشر. إن حب البشر من خلال حب الجار لا يكون إلاّ بحب الله فوق كل شيء. الإنسان الآخر، إنه الجار الذي يمثل الإنسان الآخر، بمعنى أن الإنسان الآخر هنا هو كل إنسان آخر. ص (57-58).

إن كيركگورد يأخذ على محمل الجد فكرة أن كل إنسان خلقه الله، قد منحه القدرة على الحب. إن أي أحد يحب الله بحق عليه حب هذه المخلوقات، فالله وهو الحب قد خلقها في صورته بأن منحها المقدرة على الحب.

يقول كيركگورد أن حب الجار هو "حب روحاني خالص" (ص 57). أعتقد أن هذا يعني أن الحب قائم فقط على أساس علاقة البشر بالله ومع بعضهم البعض بفضل علاقتهم بالله. إن حباً روحانياً كهذا لا يجعل مني ومن محبوبي في مجموعة الأنا، لأننا في حب الجار لسنا مرتبطين مع بعضنا بأي رابط طبيعي. فحب الجار إذن يسمح للآخر أن يبقى آخر. (ص 56). فهو لا يطالب الآخر بأن يتفق تماماً مع مُثُلي، أو أن يكون جزءاً من مجموعتي، أو أن يتشارك معي الأيديولوجية نفسها، بل يصر على أن يظهر الآخر تميزه الخاص. (ص 269).

قد يعترض أحدهم قائلاً أن حباً روحياً كهذا لا يبلغ الإيثار الحقيقي، لأن ما يكتشف في الآخر هو التشابه، وليس الاختلاف. كيف يمكن لعلاقة بالله متشابهة عند كل الناس أن تكون الطريق إلى اكتشاف آخرية الآخر؟ يقترح جون هير، في إجابته عن هذا الإشكال أن حب الله في كل شخص أمرٌ فريد[1]. كل الأشخاص متماثلون في كونهم مخلوقين لله وفي امتلاكهم للحب الذي وضعه الله "على الأرض" لكل شخص. ولكن ذلك الحب بذاته يأخذ شكلاً في شخص فريد، وعليه أن يعبر عن نفسه بطرق مميزة وفريدة. لو أنني أحب الناس بسبب علاقتهم مع الله فعلي أن أحب جميع الناس، لأن الجميع مخلوقون مع مقدرة على تصوير حب الله. ولكن حب هؤلاء الناس هو حب لهم كما هم متجسدون، فلا يسعني حبهم دون حب خصوصياتهم.

ولكن كيف يكون ممكناً أن نحب جيراننا عندما يكون كل إنسان فعلاً جارنا؟ إجابة واحدة على هذا التكليف ببساطة في أن نذعن لاستحالة هذه المهمة. لا يحتمل إمكان

(1) John Hare made this suggestion to me in commenting on thischapter. Similar-thoughtsmaybefound in Hare'sWhyBotherBeing Good (Downers Grove, Ill.: Inter-VarsityPress, 2002), 66–70, 168–72.



فعلنا لذلك، وإدراك فشلنا سيدفع بنا بسرعة إلى الغفران والإحسان. إن سطراً كهذا ليبعث على الإغراء، لأننا كبشر خطاؤون سنفشل حتماً في حب جيراننا كما ينبغي. ولكنني أعتقد أن إجابة كهذه خاطئة، وهي ليست الإجابة التي يعطيها لنا كيركگورد نفسه. السبب في ذلك أن كيركگورد يوافق المبدأ الأخلاقي القائل بأن ما "ينبغي هو ما بالإمكان". لا يمكن أن أرغم على فعل ما ليس ممكناً لي فعله.

يخبرنا كيركگورد بالقليل جداً عن كيفية احتمال وجود حب كهذا. هو يقر فعلاً أن علينا الاعتماد على الله. عبارة "ما ينبغي هو ما بالإمكان، "لا تستتبع فكرة أن علينا فعل ما ينبغي علينا فعله بأنفسنا ودون أي مساعدة. نحن مخولون للثقة بأن الله الذي أمرنا بالحب على هذا النحو سيكون عوناً لنا في هذه المهمة. "عندما تقول الأبدية عليك بالحب، فإنها مسؤولة عن التأكد من إمكانية حدوث ذلك". (ص 41). ولكن إلى جانب الإيمان بأن المهمة ممكنة التحقيق، سنرغب في أن نعرف كيف ستتم. ولكي نسير قدماً باتجاه تحقيق هذه الغاية، أود أن أفصل المهمة إلى مكونات.

علي بالسؤال عن كيف أن حب الجار أمر محتمل أصلاً، خاصة عندما ندرك أن حباً كهذا واجب، شيء أُمرنا أن نفعله.... إن إجابة كيركگورد عن هذا السؤال متضمنة في تلميحاته عن الله "كحد أوسط" في كل الحب الموجه للجار. ولكي نفهم إجابته وجب علينا أولاً أن نفكر قليلاً بطبيعة الحب. إني لأفترض كون الحب شعوراً، كما هو عند كيركگورد (ص 112)[1]، وهكذا حتى نفهم ما هو الحب علينا أولاً أن نسأل عن ماهية الشعور. إن سؤالاً أولياً يخص أمرين: ما إذا كانت المشاعر عرضية في صفتها أو إمكانية أن تكون حالات طويلة الأمد تنزع إلى صفة المزاجية. وهنا آتي على ما قاله روبرت روبرتس، فهو يقيد مصطلح "شعور" بما أصطلح عليه المشاعر الحادثة أو العرضية، لأنه يعتقد بأن الشعور أمر مماثل للإدراك.[2] ويقول روبرتس إذن، أن الحب إما شعور وإما مزاجية الشعور، وليس شعوراً بذاته. ولكنني أجادل هنا أن المشاعر مماثلة للاعتقادات، والتي يمكن لها أن تكون حادثة (كما يحدث لشخص عندما تكون له تجربة في "الإذعان") وكذلك مزاجية. فلدي الكثير من الاعتقادات التي لا أفكر بها حالياً، ولكنها تتجلى في أمزجة تكون كلاً من، نوع تجريبي من الاعتقاد في مناسبات

(1) الحب شغف المشاعر.

(2) See Robert Roberts, 'Existence, Emotion, and Virtue: ClassicalThemes in Kierkegaard', in Hannay and Marino (eds.), The Cambridge Companion to Kierkegaard.



ذات صلة، وكذلك في الميول المعقدة للتصرف والتفكير بطرق متنوعة.

وأعتقد بأن المشاعر يمكن أن تكون مزاجية على نحو مماثل. فبالنسبة لي يبدو من الملائم تماماً أن أقول أنني أحب زوجتي حتى وأنا لا أفكر فيها، أو لا أكن لها أي شعور خاص. حب كهذا يتكون جزئياً من مزاج فيه رغبة لتجربة عرضية في الحب المحسوس، وكذلك مزاج لحيازة مشاعر أخرى ذات صلة، مثل الإحساس بالسعادة في وجودها، وكذلك المزاج الذي يجعلني أتكلم وأتصرف بطرق مميزة. لو أن حباً كهذا هو شعور نموذجي، كما هو بالتأكيد، لذلك فأنا لا أرى أي سبب لوجوب كون المشاعر عرضية.

إن السماح للمشاعر المتسمة بالمزاجية يجعل من السهل فهم كيف أن المشاعر يمكن أن تكون غير واعية، ويساعد ذلك في إيجاد معنى لزعم كيركگورد بأننا يمكن أن نحب أناساً لم نعرفهم أبداً.

وبذلك أفترض إذن أن الحب الذي يعتقد كيركگورد أننا مأمورون به اتجاه الجار هو شعور، وأن هذا الشعور يمكن أن يكون، على الأقل أحياناً، مزاجياً في صفته. لو أننا لا نركز على الحب كشعور، لجعلنا المهمة أيسر، على ما أعتقد، ولكننا نسيء فهم كلام كيركگورد إنما دمجنا فهم كانط لحب الجار على أنه "حب" عملي خالص يتألف فقط من أفعال.[1] بالنسبة لكانط فإن حبنا للجيران كحب ذواتنا هو ببساطة أن نتصرف على نحو ما هو محب اتجاه جيراننا، بغض النظر عن ما نشعره اتجاههم.

إن مفهوم كيركگورد لا يتيح تركيزاً كهذا على الفعل وحده. على الرغم من أن اهتمامه في أعمال المحبة منصب على الفعل، وهو مفهوم على أنه التعبير الخارجي للحب، فهو يصر على أن أفعالاً مماثلة تنبثق من الحب كحقيقة داخلية، وإنه الحب الذي نحن مأمورون بحيازته. (ص 8 10). صحيح أن الفعل لدى كانط ذو بعد داخلي أيضاً، لأن الأفعال تنبع من الإرادة. ولكن لا يزال رأي كانط مفتقداً لفكرة أن القيمة الخلقية لفعل ما قد ترتبط بالشعور الذي على أساسه تم الفعل. بالنسبة لكيركگورد فعلينا أن نكافح لننمي هذا النوع من المشاعر. المهمة الصعبة هي تلك المتمثلة في حب الجار فعلاً، وليس مجرد التصرف اتجاهه بطريقة محببة. ولكن كيف يكون ذلك ممكناً؟

---

(1) عمانوئيل كانت، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق.

Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, trans. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), 67.



حب الجار، أنواع الحب الطبيعي، والعلاقات الاجتماعية[1]

رأينا كيف أن كيركگورد يجعل فارقاً كبيراً بين حب الجار وأنواع الحب الطبيعي الأخرى، كالحب الرومانتيكي والصداقة. وأشكال أخرى من الحب البشري مثل: حب الوطن أو الإقليم، والحب داخل العائلة متمثلاً في الأهل، والأطفال والأشقاء.. إلخ. كلها تصلح بوضوح لهذا النوع من التصنيف، بالرغم من أن كيركگورد يختص بذكر الحب الإيروسي والصداقة، لأنهما أكثر أنواع الحب التي يحتفي بها "الشاعر".

إن التناقض بين حب الجار وأصناف الحب الطبيعية هذه بلغ من الحدة أن المفسرين اعتقدوا أن مفهوم كيركگورد عن حب الجار لا يتوافق ببساطة مع أشكال الحب الطبيعي.[2]

ولكن لمَ يميز كيركگورد بشدة بين أشكال الحب المختلفة؟ إن جميع أشكال الحب الطبيعي هي أشكال "للحب التفضيلي"، لأنها تتطلب من الشخص أن يحب البعض وليس الآخرين. لو أنني عاشق رومانسي فإنني سأحب شخصاً واحداً ولا أحداً غيره، وكصديق فإنني أحب أصدقائي وليس غيرهم. يثير كيركگورد هنا الجدل حول أن أساس الاختيار مرتبط دائماً بالذات. إن محبوبتي تحظى بحبي لأنها الوحيدة التي تسعدني، وأصدقائي موضع حبي لأنهم لطيفون ومتماثلون في الإهتمامات. إن الصديق كما يعبر عنه أرسطو هو "الأنا الأخرى". ومن هنا بالنسبة لكيركگورد يكمن بعدٌ شبه خفي للأنانية في جميع أشكال الحب هذه وهو بارز فيما لو أن هؤلاء الناس أو كانوا لدرجة ما محبوبين فقط لتشابههم لذاتي أو للمنفعة التي يجلبونها علي. إن حب الجار هو الوحيد الذي يكشف الإيثار، "الأنت الأولى" بدلاً من الأنا الآخر.[3]

فقد يعتقد أحد ما أن توسيع دائرة التفضيل لأفراد معينين لا يتوافق مع حب الجار، وهو الحب الذي "لا يوجد الفوارق" و"يحب الجميع بالتساوي" (ص. 60، 269 273). إذا كان حب الجار يتطلب أن تتم معاملة جميع الناس بالتساوي فإنه من الواضح أنه لا يتوافق مع علاقة مميزة كالزواج والحب الرومانتيكي والصداقة.

---

(1) Evans, pp. 203 – 207.

(2) See, for example, Peter George, 'SomethingAnti - social about Works of Love.' in Kierkegaard: The Self in Society, ed. George Pattison and Steven Shakespeare (London: Macmillan, 1998), 70–81. Jamie Ferreira givesanicesummary of George's critique in Love'sGratefulStriving, 6–7.

(3) Kierkegaard Works of Love, 57



قد أجد صعوبة في اعتبار رجل ما صديقاً لم يبذل جهداً استثنائياً في التفكير بمصلحتي، بل تعامل معي تماماً كما يتعامل مع غريب عنه بالكامل.

البعض ممن لاحظوا صعوبة التصالح بين حب الجار وما يمكن أن ندعوه بالعلاقات الخاصة طرحوا جدلاً يظهر أن موقع كيركگورد الأخلاقي هنا ليس إنسانياً بل ومستحيل.[1] في حين أدرك الآخرون التوتر القائم واستنتجوا أن هذا يظهر مجرد صعوبة مهمة حب المرء لجاره، حتى مع كون المثل الأعلى مثار إعجاب. يفسر فيليب كوين على سبيل المثال رأي كيركگورد على النحو التالي:

إن النقطة التي يشير إليها كيركگورد ليست مفارقة أبداً، على الرغم من أنها قد تبدو صادمة. بل إني أفهمها على أن الالتزام بالحب الذي يفرضه هذا الأمر يضع كل إنسان على الإطلاق، وبضمنهم المحبوب والصديق وذات المرء أيضاً، على مسافة واحدة من المرء كأسوإ الأعداء أو من ملايين من البشر ممن لا اتصال للمرء بهم. فهو إذن التزام يطال الجميع على حد سواء، فلا إقصاء لأحد ولا سماح للتمييز بين الأشخاص بناءً على اختلافات تفضيلية. قد يكون من الممكن تخيل أن الله يحب البشر جميعاً على هذا النحو المنصف. ولكنه أصعب بكثير رؤية كيف يمكن للبشر أن يكونوا راغبين أو حتى متعقلين لتجاوب البشر مع بعضهم على هذا النحو. ولكن إن كان كيركگورد محقاً فهذا هو بالضبط ما يزايد عليه الأمر القاضي بحب الجار.[2]

إن كوين يدرك بأن رأياً كهذا هو "إهانة للبديهة السليمة"، ولكنه يعرف أيضاً أن كيركگورد يؤمن بأن المسيحية تجلب معها احتمال إهانة كهذه. إلا أن كوين يتمنى أن "يتفق مع كيركگورد في الأخذ بالاعتبار أهمية تسليط الضوء لا التقليل من أهمية صرامة واجب حب الجار حتى لو كانت العاقبة إهانة بعض الناس أو إبعادهم"[3]. إن ما قاله كوين عن رأي كيركگورد ليس واضحاً تماماً. لا أعتقد أنه أراد التأكيد على أن حب الجار لا يتوافق مع العلاقات الخاصة، بل يريد القول فقط أنه من الصعوبة البالغة الجمع بينهما.

ولكن دعونا للحظة نأخذ بالاعتبار الزعم الأقوى، والذي لا أنسبه إلى كوين، بأن كيركگورد يعتقد بأن العلاقات الخاصة وحب الجار لا يتوافقان.

(1) SeeLøgstrup, 'SettlingAccountswithKierkegaard's Works of Love'

(2) Quinn, 'The Primacy of God's Will in Christian Ethics', 277.

(3) Ibid, 279.



يقول كيركگورد أحياناً بعض الأشياء التي توحي برأي كهذا. إن حب الجار يتضمن كما يقول "مساواة أبدية في الحب" (ص. 58). وإن مساواة كهذه تبدو غير متوافقة مع أي نوع من العلاقات الخاصة: "المساواة ببساطة هي أن لا تخلق التفرقة، والمساواة الأبدية هو أن لا تخلق أبسط أنواع التفرقة على نحو غير مشروط، وأن لا نميز في أبسط الأمور على نحو غير كفوء" (ص 58). هذه فعلاً الطريقة التي يحب بها الله، وكيركگورد يؤكد على أن مهمتنا هي أن نشبه الله في المحبة. (ص 62 – 63). إنه لمن الصعب إدراك كيف يمكن للمرء أن تكون له علاقات خاصة بدون أن يكون له "تمييز" من نوع ما. ربما، ما يعنيه كيركگورد هو القول فقط أن على الشخص أن لا يخلق الفوارق بمعنى أن يحب بعض الناس وليس غيرهم، بدلاً من القضاء على كل الفوارق.

يتعين علي إذن أن أحاول إظهار أن كيركگورد لا يرى في حب الجار بديلاً لأنواع الحب الطبيعي، بل كعامل يعمل على تحويلها. لا يجب إلغاء العلاقات الخاصة، بل وجب تطهيرها مما يدعوه كيركگورد "الأنانية" الموجودة فيها. وأنا أسلم أن كيركگورد ليس واضحاً بشأن ما يستتبعه ذلك في الحياة الواقعية للبشر. (إن هذا الانعدام في الدقة من جانب كيركگورد قد يكون مقصوداً لأن جزءاً من وجهة نظره هو أن على الأفراد محاولة استخلاص ما يعنيه هذا الالتزام بالنسبة لهم في غياب العمليات اللوغارتمية). إن مهمة حب الآخرين هذه ستغدو تحدياً، ولا يجب لأحد أن يتهم كيركگورد بالركون إلى معيار واطئ أو ركيك. من المؤكد أن الالتزام هذا يتنازع مع العديد من ميولنا الطبيعية، ولهذا يمكننا فهم لمَ يحمل معه "احتمال الإهانة". إلا أن الأمر بحب الجار يبدو على أنه ممكن التحقيق من قبل البشر، على الأقل مع مساعدة إلهية، وهو أمر لو تحقق، سيحول العلاقات الخاصة بل ويضفي عليها طابعاً إنسانياً ولن يكون قاضياً عليها. (ص. 203–207)

تحول الحب الرومانتيكي والصداقة[1]

إن كيركگورد واضح تماماً أن الحب الرومانتيكي والصداقة لا يلغيهما حب الجار. "من المؤكد أن الزوجة والصديق لا يكونان محبوبين بالطريقة نفسها، ولا الصديق والجار، ولكن هذا ليس اختلافاً جوهرياً، لأن التشابه الأساسي متضمن تحت فئة "الجار" (ص 141) ويشير كيركگورد بوضوح إلى أن "المسيحية ليست ضد حب

(1) Evans, pp. 207 – 214.



الزوج لزوجته على نحو خاص، ما دام حبه الخاص لا يجعلها استثناءً في أن تكون الجار الذي يتعين على كل البشر محبته... (ص 141-142). "ويكرر كيركگورد هذا الزعم مراراً: "إن المسيحية تسمح لكل هذا [الحب الأرضي المبني على الميول والنزعات] أن يبقى قوياً ويحظى بأهميته من الخارج...." (ص 144).

إلاّ أن علاقة أصناف الحب الطبيعي هذه وحب الجار في المسيحية ليست مجرد علاقة مضافة وخارجية. أي أن المهمة ليست بمجرد إضافة حب الجار للحب الرومانتيكي وحب الصداقة. بل إنه يدعي أن حب الجار يجب أن يصبح الأساس لأشكال الحب الخاصة، وأنه حين يحدث هذا، فإن أشكال الحب الطبيعي تتحول وتتطهر.

إن حب الجار، وهو "حب الروح"، يمكن أن "يكمن في أساس كل تعبير عن الحب بل وحاضر فيه." (ص 146). بالرغم من أن الناس ينزعون إلى الإعتقاد بأنهم قادرون على محبة أصدقائهم ومحبوبيهم من أنفسهم، وأن عون الله معوز فقط عند حب الغريب والعدو، يؤكد كيركگورد أن "لا حب ولا تعبير عن الحب يمكن أن يسحب إنسانياً ودنيوياً من علاقته بالله" (ص 112).

أعتقد أن الفكرة الأساس في هذا الزعم في أن حب الجار يمكنه ويجب أن يكون "تأسيسياً" لأنواع الحب الأخرى هو الرأي القائل بأنه يتوجب وجود، إن كان حرياً القول، قاعدة احترام للآخرين كبشر ورغبة في الخير لهم تكون مكوناً لمجموعة المواقف الكاملة والتامة والتي نحملها لبعضنا البعض.

إن القول بأن حب الجار هذا تأسيسي لا يعني القول بعلو مرتبة هذا الحب على الأنواع الأخرى، بل هو القول بأنه عنصر أساسي لتلك الأنواع الأخرى، لو أنها كانت إنسانية بحق.(1)

فالحب التفضيلي إذن لا يمحى بل يحول. والهدف من التحويل ليس إلغاء الحب التفضيلي بل هو "إلغاء الأنانية في الحب التفضيلي" (ص 44). إن الحاجات الطبيعية والرغبات التي تشكل أساس الحب التفضيلي ليست أشياء "منحها البشر لأنفسهم" (ص 52). بل إنها جاءت من الخالق، ولذلك لا يمكن أن تكون في جوهرها سيئة، وبهذا لا يجب إلغاءها.

كما أن حب الجار مرتبط منطقياً بتعلم حب الذات على نحو صحيح، فإذن حب الجار مرتبط بتعلم حب الصديق والحبيب كما ينبغي على المرء: "كما أن هذا الأمر

---

(1) أدين بطريقة التعبير هذه لمراسلة مع جون هير.



سيعلم الجميع كيف يحبون ذواتهم، فإنه سيعلم الحب الأصيل لكل من الحب الإيروسي وحب الصداقة، في حبك لنفسك احفظ الحب لجارك، وفي الحب الإيروسي وحب الصداقة احفظ الحب للجار". (ص 62).

إني لأؤمن أن أفضل طريقة لحل هذا التوتر هو القول أن الحاجة إلى تفقد حب طبيعي أو إخماده ليس أساسها ببساطة في شدة هذا الحب، بل في صفته الصنمية، فقط عندما يصبح الحب (أو الشخص المحبوب) مؤلهاً وجب وضع حد له. ما معنى أن يخلق صنم من حب إنسان ما؟ لا أعتقد أن مجرد شدة الحب تكفي لجعل الحب ذا طابع صنمي. إن الحب كغيره من الأمور يصبح صنمياً عندما يتم تقييمه بطريقة غير تناسبية، عندما يصبح الحب للإنسان أكثر من أهمية علاقة الفرد بالله.[1] على أي حال يدرك كيركغورد أن أنواع الخير مهمة ونسبية: "لا أنكر أن الحب الإيروسي هو أجمل سعادة في الحياة وأن الصداقة هي أعظم خير مؤقت".(ص 267).

يجادل كيركغورد بشكل عام أن حب الجار موافق لإدراك الاختلافات بين البشر بطرق عدة. في الواقع وكما سأناقش في قسم لاحق لو أن كيركغورد كان عرضة للإنتقاد في هذا المجال، فليس لأنه يريد أساساً أن يلغي العلاقات الخاصة. بل الأحرى أن السبب هو أنه متحفظ جداً في تقدير التغييرات المطلوبة عندما يتم تحويل هذه العلاقات الخاصة عن طريق حب الجار. على سبيل المثال، فإنه يوضح أنه عندما تحب كشخص عادي حاكماً "كحاكم" فإنه يتعين عليك أن تبايعه كما ينبغي بموجب هذه العلاقة، على الرغم من أن الحاكم هو أيضاً مساوٍ لك كالجار. (ص 88). فحب الجار إذن متناسق مع الترتيب الهرمي السياسي، مثل الملكية المطلقة، وفق رأي كيركگورد.

ماذا يعني بالضبط أن نسمح لحب الجار أن يصبح الأساس الذي نحول به الحب الطبيعي؟ ما الذي يعنيه كيركگورد مثلاً عندما يقول أن "زوجتك يجب أن تكون أولاً وقبل كل شيء جارك، إن كونها زوجتك إذن هو تخصيص أكثر دقة لعلاقتكم الخاصة مع بعضكما. ولكن ما يكون الأساس الأبدي يجب أن يكون الأساس لكل تعبير عن الخاص". (ص 141). يمكن لكيركگورد أن يكون أكثر وضوحاً في هذه النقطة، وأنا أعتقد أن عدم الوضوح هنا ليس حادثاً.

(1) Robert Adams has a fine discussion of idolatry in ch. 8 of Finite and InfiniteGoods, 199-213.



عندما يقول كيركگورد أن على المرء أن يحب "بدون تمييز" فإنه يعني أنه غير المسموح لنا إقصاء أي شخص كموضوع للحب على أساس أننا لا تربطنا به علاقة خاصة. ليس بوسعي أن أضع الحدود لاهتمامي وحبي لعائلتي وأصدقائي وجيراني أو حتى المواطنين لي. ولا يسمح لي أبداً أن أقول بأن ما يحدث لإنسان آخر لا يشكل اهتماماً أخلاقياً بالنسبة لي. من الواضح أن كل أشكال العنصرية والجنس والتمييز والتي تجرد الآخرين من خلال إقصاءهم عن ميدان الاهتمام الأخلاقي منهي عنها وفقاً لهذا المعيار. وتبقى الكثير من الأسئلة حول مدى مسؤوليتي اتجاه الغرباء، ولكن على الأقل واضح أنني ممنوع من إقصاء أي أفراد أو جماعات من فئة "الجار". يبين ذلك كيركگورد بالقول أنه ليس مسموحاً لك أن تنكر ارتباطك مع الجنس البشري كله بأن تعيش كما لو أن فئة معينة من الناس غير موجودة بالنسبة لك. (ص 74).

لا أظن أن معنى هذا أنني لا أملك مسؤوليات خاصة تجاه بعض الناس ولا أملك مثلها للآخرين. كما هو مبين أعلاه، فإن كيركگورد يقول أنه يجب علي أن أبايع الحاكم السياسي البيعة التي تنبغي له كحاكم، وإنني لا أعطي بيعة كهذه لأي كان. وهو يقول أن محبة الشريك والصديق ذات خصوصية. وهذا يتوافق مع قولي أنه غير مسموح لي أن أضع حداً لمسؤولياتي الأخلاقية تجاه أولئك الذين تربطني بهم علاقة خاصة.

ما الذي تضمنه مسؤولياتي تجاه من لا تربطني بهم علاقة خاصة في الحالات المتجسدة؟ إلى أي مدى علي أن أحد من أسلوب حياتي، أو أن أضحي بسعادة عائلتي، مثلاً، من أجل أن أقدم العون لغريب يعاني، سواء كان في بلدتي أو حول العالم؟ وهنا يعطينا كيركگورد مساعدة مادية صغيرة. لعله يؤمن بأنه لا وجود لقواعد واضحة يمكن وضعها لمن يواجه هذه الأسئلة. ولعله ما من وجود لإجابة كونية صحيحة، وما هو إلزامي لفرد ما قد لا يكون كذلك لآخر. مع ذلك فأنا أؤمن بحق، أن ما تلمح له وجهة نظره هو أن هذا السؤال علينا كلنا أن نقاسي في إجابته. وغير مسموح لنا أن نحول عن السؤال بأن نرى بعض الناس على أنهم خارج نطاق اهتمامنا الأخلاقي.(1)

كيف يمكن أن نظهر الاهتمام لأشخاص لا نعرفهم؟ جزء من إجابة كيركگورد... هو أن حباً كهذا يمكن أن يكون مزاجياً في صفته. لو أنني أحب شخصاً واحداً فقط كجار، فإني أحب ذلك الشخص بموجب صفة تستخرج هذا الحب مني للآخرين

---

(1) On this point I wouldagain cite John Hare, WhyBotherBeing Good? And hisprinciple of 'providentialproximity' as a partial solution. See pp. 188–93.



في الحالات الملائمة. ومع ذلك، لا أظن أن الإجابة المزاجية هذه كافية. في عالمنا المعاصر، يدعى الناس لأن يظهروا المحبة لأناس لم يعرفوهم من قبل على نحو شخصي. إننا نصبح على وعي بوجودهم في عالم يصغر باستمرار. كيف يمكننا إظهار حب كهذا؟... أحياناً يمكننا فعل ذلك بالتعاون مع الآخرين. ليس بوسعي أن أحب كل أفغاني كفرد، ولكن بوسعي أن أبدي الاهتمام فيما لو تعرض الأفغان للظلم، وأسعى لدعم سياسات الحكومة التي تحاول رفع هذا الظلم. يمكنني أن أعمل مع الآخرين في كنيستي أو في منظمات خيرية أو منظمات إغاثة وتنمية لأسعى في تقديم المساعدة لمن يعانون، حتى وأنا لا أعلم من هم هؤلاء الناس. وفي النهاية، يمكنني على الأقل وبمعنى ما أن اصطف مع الخير، وأعبر رمزياً عن اهتمامي بالآخرين ورغبتي في المساعدة متى استطعت ذلك.[1]

جزء مما يعنيه حب الجار كحب الذات يمكن رؤيته في العلاقات الخاصة نفسها. عندما يركن حب الجار كأساس لأنواع الحب هذه، عندها علينا إدراك أن مسؤولياتنا هو السعي في خير الآخرين بعيداً عن أية أنانية. فمن غير المسموح أن ننظر لأصدقائنا وأحبائنا على أنهم ببساطة وسائل لسعادتنا، بل علينا، كما قال كانت أن نراهم على أنهم "غايات بحد ذاتهم." وليس متاحاً لنا أن نجعل منهم أصناماً، حيث يعني ذلك أن نلبي رغباتهم حتى عندما لا يؤدي ذلك إلى ما هو خير لهم أو لنا. إن طاعة كهذه وحباً كهذا يجب أن يكون موجهاً لله فقط وليس لإنسان آخر. فعلى سبيل المثال، في الزواج ليس متاحاً لي أن أحاول أن أكون إلهاً لشريكتي وأن أجعل منها آلهة لي. الحب يعمل دائماً في صالح الخير، ليس ليزيد من التفضيلات، سواء لي أو للآخرين.

إن عنصراً هاماً في سمة التحويل أو "التطهير" في حب الجار والذي يفترض أن يكون أساس المحبة الخاصة هو أن حب الجار دائماً ما يتضمن العلاقة بالله كميدان وسط. ولأن العلاقة بالآخر الإنسان متجذرة في العلاقة مع الله لا يمكن لأي إنسان أن يحتل مكان الله. والاتصال بالله "كحد وسط" في العلاقة البشرية الخاصة يتضمن أيضاً شيئاً عن أهداف تلك العلاقة. ليس بإمكان شخصين متزوجين أو مجموعة من الأصدقاء أن يجعلوا من علاقتهم الخاصة صنماً لهم. في الواقع، إن العلاقات الخاصة تتطلب غرضاً أسمى، معنى خارجي يمنع علاقات كهذه من أن تتخذ سمة النسك

(1) See Adams, Finite and InfiniteGoods, 214–28 for a good discussion of the importance of suchsymbolic expressions of alliance with the good.



وتنغلق عن باقي العالم. فبقدر ما أحب شريكتي أو صديقي، علي أن أعينهم على حب الله، كما يجب عليهم أن يعينوني على حب الله، وإن حب الله بدوره يتطلب منا جميعاً أن نحب بقية البشر. وعلى هذا النحو، بالرغم من أن الأصدقاء يحبون بعضهم "بإخلاص وتكريس"، ما يتعلمونه من بعضهم البعض ليس أن صداقتهم هي الخير الأسمى، بل أن صداقتهم نفسها تتطلب منهم أن يتعلموا من بعضهم البعض ما يعنيه حب الجار. (ص 62).



- 8 -
اغتصاب الدين

سورن كيركگورد

ترجمها عن الدانماركية: د. قحطان جاسم



توطئة

في هذه المقالة، التي تمثل العدد 7 من مجلة " اللحظة"، التي أترجمها عن النص الأصلي بالدانماركية، يواصل الفيلسوف الدانماركي الوجودي سورن كيركگورد توجيه النقد اللاذع الى ازدواجية السلوك عند رجال الدين. فكيركگورد يطرح تصورات عن الإيمان تتجاوز في معاييرها ما يقوم به القسّ والمؤسسة الكنسية من طقوس باسم الدين. إنه يرى في الإيمان معاناة شاقة، لا تتمثل بتلك الخُطب والمواعظ التي يعظ بها القسّ أيام الآحاد في الكنائس، حول كراهية ونبذ العالم، والدعوة الى الايمان بالله؛ من خلال طقوس واحتفالات دينية كنسية، كالتعميد، واجراءات الزواج وغيرها.

كيركگورد يعد هذه الطقوس والتقاليد، بمثابة مساع يقوم بها الكهنة للحصول على مصدر رزق، ولا علاقة لها بقضية الله أو الإيمان. انه يعيب عليهم هذه الثنائية؛ بين ان يكونوا مؤمنين حقيقين، وبين ان يحولوا الدين الى مجرد أداة للحصول على الامتيازات والمال والنفوذ. وهو يشير في مقاله الى: أن القسّ رغم معرفتهم بهذا الأمر يواصلون الإصرار على ارتكاب الإثم. ويسرد كيركگورد بسخرية كعادته، وبطريقته المعهودة في الكتابة، العديد من القصص والحكايات، لكي يجعل ما يطرحه مفهوما للقاريء.

تنبع أهمية المقالة الراهنة؛ من كشف كيركگورد وفضحه الازدواجية التي يعيشها رجل الدين، بين بقائه مخلصا الى القيم الاخلاقية التي يعظ بها ليل نهار، وبين سعيه الدائم نحو الحصول على المصالح. وهو يرى أن هذه الازدواجية تقود الى تخريب المجتمع والى وضاعته. وهذا ما نحتاجه اليوم في عالمنا الإسلامي، حيث تحول الدين الى أداة كسب ومصدر عيش، بدلا من كونه إطارا للقيم الإنسانية، ومحبة الإنسان، والتآخي الإنساني، بل أن الدين تحول لدى البعض الى أداة للموت والتخريب وإشاعة الكراهية. وهذا يرتبط ارتباطا وثيقا بطريقة فهم الدين، وأفق الانتظار منه.

تصب محاولات ترجمة نصوص كيركگورد، رغم كلّ الصعوبات التي يواجهها



المترجم، في ترسيخ وعي نقدي للتدّين الزائف المدّعي، كما إنها محاولة لتسهيل قراءة أفكار هذا الفيلسوف الإنساني الذي بقيت نصوصه ومؤلفاته لعقود بعيدة عن متناول القاريء العربي. كما يأمل المترجم ان تكون هذه الترجمات معينا فكريا ومصدرا معرفيا للقاريء والباحث على السواء. المقالة لا تحمل في الأصل عنوانا ولهذا أضفنا عنوانا لها.كما أضفنا اليها العديد من الشروح لتسهيل قراءتها. " عنوان المقالة مقترح من المترجم؛ تعبيراً عن مضمونها". المترجم: د. **قحطان جاسم**.



اللحظة 57 [1]

العدد 7

المحتوى

1) لماذا يحب الناس الشاعر[2] أكثر من الجميع؟ ولماذا، بمعنى إلهي، الشاعر بالذات، هو الأكثر خطرا؟

2) صيد - البشر.

3) نوع الشخص الذي يسمّى مسيحيا.

4) **أولا[3] مملكة الله"**؛ نوع من القصة القصيرة.

5) المسيحية هي من جيل الى جيل نوع من مجتمع "لا مسيحيين"؛ ثم الصيغة التي تكون بها.

6) التعميد والزواج؛ كوميديا مسيحية أم انها أمر اسوأ من ذلك.

7) تقوم تربية العائلة المسيحية للأطفال مسيحيا، التي يتم إطراؤها بقوة، خاصة في البروتستانية، على الكذب، الكذب الصريح.

8) حقيقية أهمية " القسّ " للمجتمع.

9) عن الاهتمام الذي تلقاه قضيتي.

1855 - 8 - 30

---

(1) ترجمة المقالة من Søren Kierkegaard: Samlede Værker, bind, 19, 1964, Gyldendal, pp.213 - 248

(2) يستخدم كيركگورد مفردة digteren التي تترجم حرفيا الى الشاعر ، الناثر، السارد ، الخيالي، المتّخيل.. وقد فضلت هنا ترجمتها بمعنى الشاعر؛ لانها تملك كل الصفات الأخرى، كما انها اقرب الى فهم القاريء العربي عن الشاعر، باعتباره ساردا ومتخيلا، تقوم افكاره على خلق الخديعة عبر اللغة.

(3) لقد تم التشديد على بعض المفردات، وهو في الأصل مكتوبة بحروف مائلة. لكننا فضلنا ان نكتبها بحروف غامقة لكي لا تكون عامل إرباك في القراءة.



لماذا يحب " الناس" الشاعر أكثر من الجميع؟ ولماذا، بمعنى إلهي، الشاعر بالذات، هو الأكثر خطرا؟

الجواب: الشاعر هو، بمعنى إلهي، الأكثر خطرا من الجميع، ولهذا السبب يحب الناس الشاعر أكثر من الجميع، لأنه بالنسبة اليهم الأكثر خطرا من الجميع. وهذه تعود الى حالة مرضية؛ أن يتوق المرء بحماس شديد ويحب أكثر الشيء الذي هو على وجه الضبط الأكثر أذى للإنسان المريض. الإنسان، بمعنى روحي، هو في حالته الطبيعية مريض، انه في حالة إثم، حالة خداع الذات. لهذا فإنه يتوق أكثر من اي شيء آخر لكي يكون مخدوعا؛ وعليه سيسمح له، لا البقاء فقط في الإثم، بل وأيضا الشعور حقا بأنه في حالة خديعة الذات. والمُخادع القادر على ذلك هو بالضبط الشاعر؛ ولهذا يحبه الناس أكثر من الجميع.

يحتكم الشاعر الى قوة الخيال فقط، انه يصف؛ الصالح، الجميل، النبيل، الحقيقي، المثير، اللاأناني، المترفع عن الدنيا... الخ. بالتطابق مع الهوّة التي تفصل بين الخيال والواقع. وفي هذه الهوّة كم هو ممتع فعلا: هذا النبيل، الإيثاري، المترفع عن الدنيا... الخ!

وبالعكس لو قُربت جدا ، بحيث انها ستجبرني ان اجعلها واقعا، لأن الذي وصفها لم يكن شاعرا بل شخصية، شاهد حق، الذي جعلها بنفسه واقعا؛ فهو أمر مرعب لا يمكن احتماله!

هناك في كل جيل نفر قليل جدا من الفاسدين وقساة القلب، الذين يريدون استئصال كلّ نبيل، صالح، وهَلُمّ جرّاً؛ لكن هناك في كل جيل أيضا نفر قليل جدا من الذين يريدون حقا بجد وإخلاص جعل الصالح والنبيل وغيره واقعا.

لا يتمنى "الإنسان" الصالح، البعيد جدا، الذي يحصل عليه الاوائل، ولا القريب جدا الذي يريده الافراد القليلون الآخرون.

هنا يتموضع "الشاعر"، محبوب قلب الانسان المفضل. إنه هو، واي غرابة في ذلك! لقلب الإنسان هذا سمة واحدة، من بين سمات أخرى، التي نادرا ما ينوّه بها بالتأكيد - وهي من ثم، مع ذلك، نتاج ذات السمة - سمة الرياء الحاذق. والشاعر يمكنه ان يمارس النفاق مع الناس.

إن هذا الذي يحوله الشاعر بذكاء الى أجمل متعة، سيفضي إذا ما صار واقعا، الى معاناة فظيعة الى أبعد حد. في الحقيقة إن التخلي عن هذا العالم ليس مزحة. لكن أن



تمتلك هذا العالم باطمئنان، في "ساعة هادئة" بمعية الشاعر، فإنها متعة لطيفة، لطيفة جدا.

- وإننا عبر هذا النوع من عبادة الله الذي وصلناه،صرنا جميعا مسيحيين. ان كل ما يتعلق بالمسيحية[1]، الدول، البلدان المسيحية، العالم المسيحي، كنيسة الدولة، الكنيسة الوطنية، وهلمّ جرّا، بعيد بُعد قوةالخيال عن الواقع، انه وهم[2]،و مسيحيا، وهم فاسد كبير، بحيث ينطبق عليه المثل القائل: "الوهم أسوأ من وباء الطاعون".

ان المسيحية هي التخلي عن هذا العالم. هذا ما يحاضر به البروفيسور، ثم يجعل محاضرته عن ذلك وظيفة له، دون ان يعترف ولو لمرة، بأن ذلك هو في الحقيقة ليس المسيحية. فإذا كانت هذه هي المسيحية، فأين هو إذن التبرؤ من العالم؟ كلا، ان هذه ليست مسيحية، انها حالة شاعر.

- يعظ القس، انه "يشهد" (حسنا، شكرا على ذلك!)، بأن المسيحية هي التبرؤ، من ثم يجعل من هذه الموعظة مصدر رزقه، ووظيفته؛ انه لا يعترف بنفسه ابدا، ان هذه هي في الواقع ليست مسيحية - لكن اين إذن هو التبرؤ؟ اليست هذه هي ايضا حالة شاعر؟

بيد أن الشاعر يمارس النفاق مع الناس - والقس هو شاعر، كما شاهدنا حتى الآن تصبح عبادة الله الرسمية على هذا النحو: ان تنافق؛ لكي يحصل على المكرمة الكبيرة، التي لا تتردد الدولة طبعا من تقديم الاموال لها.

ولكي نمنع الرياء، فإن اسهل الطرق لتحقيق ذلك: هو ان يعترف "القس"، بأن هذه في الواقع ليست مسيحية - وما عدا ذلك فهو نفاق.

ولهذا فإن العنوان لهذا المقطع ليس صحيحا تماما، بأن الشاعر، ألهيا، هو الأكثر خطرا من الجميع. الشاعر لا يدّعي سوى ان يكون شاعرا. ان ما هو اكثر خطرا أن **شخصا، الذي هو مجرد شاعر، من خلال أن يصبح كما يسمى قسّا، يقدم نفسه باعتباره أكثر جدية وحقيقة من الشاعر، ومع ذلك هو مجرد شاعر. إن هذا نفاق من نوع عال.** ولهذا نحتاج الى موهبة شرطي، شخص قادر على كشف كل ما هو مزيف، بمجرد ذكر الكلمة، الإدعّاء بأنه شاعر فقط.

---

(1) هنا يستخدم كيركيگورد عبارة لا يمكن ترجمتها، سوى مايقارب عندنا "الاسلاموية" لكي يفرقها عن المسيحية الحقيقية، ويمكن ترجمتها الى العربية بـ"المسيحيانية"، ولعدم تعارفنا على مصطلح كهذا، فأنني ساحصر مفردة مسيحية بين قوسين لكي اميزها عن المسيحية الحقيقية.

(2) يمكن ترجمتها ايضا تصوّر، خيال



هذه هي كلمات المسيح: " اتبعاني أجعلكما صيّادي بَشر. فخرج بعده الأتباع متى: 4:19

" لكن ماذا يمكن بلوغه مع هذا النفر القليل من الناس، الذين فهموا على نحو محتمل كلمات المسيح على هذا النحو: انهم الذين كان ينبغي التضحية بهم، لكي يكسبوا البشر. ومن السهولة ان ترى أنه لا يمكن، لو تحقق الأمر بهذاالأسلوب بلوغ شيء. كانت فكرة الله، ربما هي جميلة، لكن حسنا، على كلّ انسان عملي أن يعترف بأن الله ليس عمليا. أو ربما كان يمكن تخَيل أيّ شيء آخر مناف للعقل، إلا هذا النوع من الصيد، حيث الصيد هو أن تكون ضحية؛ ومن ثم فليس الصياد هو الذي يأكل السمك، بل أن السمك هو الذي يأكل الصياد؛ وهذا يعني ان تسمّي هذا صيداً، فهو يشبه تقريبا جنون هاملت [1] حين يقول: ان بولونيوس مدعو الى مأدبة، ولكن ليس حيثما يأكل، بل هناك، حيثما سيتم أكله".

" صيد - البشر! ان ما عناه المسيح هو أمر يختلف تماما عمّا انجزه أولئك الحواريون المسالمون، متجاوزين كل الاستخدامات والاستنباطات اللغوية، فليس هناك في ايّة لغة يفهم الانسان فيها الصيد بذلك المعنى. ان ما عناه وهدف اليه بوضوح هو ظهور صناعة جديدة؛ صيد - البشر، أن تعظ المسيحية بهذه الطريقة؛ بحيث ان صيد السمك في هذه التماكة سيصير فعلا شيئا ما".

إنتبه، فسترى الآن كيف ستصير شيئا ما! نعم، ان إيماني صار شيئا، تحول الى "المسيحية الرسمية "بملايين وملايين وملايين المسيحيين.

كان الاعداد سهلا جدا. مثلما يتم تماما تكوين شركة تضارب احيانا حول سمك السلمون، وأخرى بصيد سمك القدّ [2] او صيد الحيتان وغيرها، هكذا فإن مصالح مشتركة تحفز صيد - البشر، التي تضمن لأعضائها كذا وكذا نسبا من أرباح مئوية كبيرة.

فما النتيجة من ذلك؟ أوه، اذا لم تفعل ذلك عادة، فانتهز هذه المناسبة لكي تقدم اعجابك للطبيعة الانسانية! كانت النتيجة أنهم اصطادوا كمية كبيرة جدا من السلمون،

---

(1) Kittredge, George Lyman (ed.): The Complete Works of Shakespeare, Boston: Ginn, 1936, p.1178

(2) سمك يتم صيده من الشمال الاطلسي



او ما اريد أن أقوله بشرا، مسيحيين، وبالتأكيد فقد كانت الشركة رابحة جدا. لكن، كما تبين، فإن شركة السلمون هي أبعد مايكون من ان تجني أرباحا، كما هي الطريقة التي يربح عبرها صيد البشر. ثم هناك أمر آخر، ربح اضافي آخر، أو على الاقل أضيفت قليلا من البهارات الى الربح، بحيث لا تجرؤ شركة سردين، أن تدّعي امتلاكها كلمة الكتاب المقدس. عندما ترسل السفن للصيد،

لكن صيد البشر هو فعل إلهي؛ إذ أن يجرؤ المساهمون في شركة السردين على الادعاء بأنهم حصلوا وحدهم على دعم من الكتاب المقدس، لأن المسيح ذاته في الحقيقة قال "سأجعلكم صيادي بشر". إنهم يطبقون باطمئنان حكما إلهيا، قائلين: "لقد طبقنا كلمتك؛ لقد اصطدنا بشرا".

نوع الشخص الذي يُسمّى مسيحيا

الصورة الأولى

انه شاب - دعونا نفكر بهذه الطريقة، فالواقع يقدم أمثلة حية - انه شاب لديه علاوة على ذلك اكثر من قدرات ومعارف عادية، يتدخل في الحياة العامة، سياسي، وهو نفسه يلعب دورا كهذا.

فيما يتعلق بالدين، فإن دينه هو. انه لا دين له اطلاقا. ولم يحدث له ان فكر بالله البتة؛ والأمر نفسه فيما يخص الذهاب الى الكنيسة، فهو ايضا امر نادر جدا، وتغيبه من المؤكد ليس بسبب ديني؛ وغالبا ما يكون خائفا من أن قراءة كلام الله في البيت سيجعله مسخرة. وإذا حدث ذات يوم ان تحضّه بعض المخاطر التي يتعرض لها في حياته، على التعبير عن رأيه في الدين، فإنه يختار قولا ما يلائم الحقيقة. ليس عندي اطلاقا أيّ رأي عن الدين؛ ان أمرا كهذا لم يشغلني أبدا.

هذا الشاب نفسه الذي لا يشعر بحاجته الى الدين، يشعر مع ذلك بأنه بحاجة الى ان يكون أبا. فيتزوج؛ ولديه الآن طفل؛ انه أب لطفل، فماذا حدث؟

حسنا، ان شابّنا، كما يقال، اصبح محط اهتمام مع هذا الطفل؛ أنه مجبر بفعل وضعه كأب أن يكون له دين. ويتضح ان عنده هذا الدين اللوثري - المسيحي.

فأي بؤس ان يكون للمرء دين بهذه الطريقة. ليس عند المرء كشخص بالغ دين؛ فحيثما يكون هناك خطر ملازم للمرء، بمجرد ان يكون له رأي عن الدين، فإن المرء



لا دين عنده؛ ولكن بفعل وضعه أبا لطفل فسيكون عنده (أتجنب الضحك!)[1] دين مسيحي، الذي يوصي على وجه التخصيص بالعزوبية.

من ثم يتم ارسال طلب الى القس؛ فتأتي القابلة مع الطفل؛ أمرأة شابة تمسك بدلع قلنسوة الطفل. بعض الشباب، الذين هم أيضا بلا دين؛ بوصفهم آباء وامهات عرّابين، يظهرون الاحترام للأب المعني، الذي يستحقه الآباء، الذين عندهم دين مسيحي لوثري، والذين يتبنون مهمة التربية المسيحية للطفل. يرشُ الراهب ذو الثياب الحريرية الماء على هذا الطفل اللطيف ثلاث مرات بالنعم الآلهية، ويجفف ببركة يديه بمنشفة. ويتجرأ المرء ان يقدم ذلك الى الله باسم: التعميد المسيحي. التعميد؛ هذا الاحتفال المقدس، الذي كرّسه منقذ العالم مهمةً لحياته،[2] والأتباع بعده، رجال بلغوا منذ زمن بعيد الرشد وسن العقل، والذين هم ميتون حاليا في هذه الحياة (ولهذا تم غمرهم ثلاث مرات بالماء، كرمز على تعميدهم بحضرة وفاة المسيح [3])، وتعهدوا ان يعيشوا كأضحية في عالم الشر والكذب هذا.

مع أن الكهنة، هؤلاء الرجال القديسون، يفهمون في الواقع مهمتهم، وإذا تطلب الأمر ذلك أيضا، كما تطالب المسيحية بلا شرط، كلّ شخص عاقل، عدم السماح للمرء قبل بلوغه الرشد وسن العقل أن يقرر ايّ دين يريد. يدرك الكهنة جيد جدا أن هذا لن يوفر شيئا من الوظيفة حقا لهم. ولهذا فسيقتحم هؤلاء؛ شاهدوا - الحقيقة، القديسون، صالات الولادات، ويستثمرون تلك اللحظات الحساسة، حين تكون الأم ضعيفة بعد مرورها بمعاناة كبيرة، ويكون الأب يكون محط الانظار. بعدها سيجرؤ المرء أن يقدم باسم التعميد المسيحي الى الله عملا، كالذي تم ذكره، يمكن أن يحمل بعض الحقيقة، لو أن هذه المرأة الشابة بدلا من أن تمسك بعاطفية القلنسوة على رأس الطفل، تمسك بسخرية قبعة منام فوق الأب المعني. أن يكون لديك دين بهذه الطريقة، هو روحيا، بؤس مضحك. المرء لا دين له؛ لكن بسبب الظروف؛ لأن الأم وجدت *نفسها أولا في هذه الظروف، ثم وكنتيجة لذلك، وجد الأب نفسه في هذه الظروف*[4]، فان المرء وبسبب هذه الظروف المتعلقة بهذا الطفل اللطيف، سيكون عند المرء على أساس كل ذلك: الدين اللوثري - المسيحي.

---

(1) اصلا باللاتينية *risum teneatis*

(2) أنظر مرقص، 1: 9 - 11

(3) رسالة القديس بولس الى اهل روما، 6:3 ورسالته الى اهل كورقورنتس، 10 - 16

(4) ما يعنيه كيركگورد هنا بالظروف، اي ان الأم والأب صارا جزء من عائلة



ثمة تاجر. مبدؤه: أن كلّ فرد هو لص في تجارته. "إنه أمر مستحيل"، يقول: أن يتمكن المرء اجتياز هذا العالم، إذا لم يكن مثل التجّار الآخرين تماما، الذين يحيّون جميعهم مبدأ: كل فرد هو لصّ في تجارته".

فيما يخص الدين؛ حسنا، فإن دينه في الحقيقة هو: ان كلّ أمرؤ لص في تجارته. وبالمناسبة فهو أيضا عنده دين؛ وبرأيه ان على كلّ تاجر أن يكون لديه دين. يقول إن على "التاجر"، حتى وإن يكن بلا دين، أن لا يجعل هذا الأمر مكشوفا أبدا، لأن ذلك من شأنه ان يصبح بسهولة مؤذيا، من خلال إمكانية بث الشكوك حول أمانته؛ بينما من الأفضل أن يكون للتاجر دين من هذا القبيل في البلاد."فيما يتعلق بالمسألة الأخيرة، فهو يوضحها طبقا للحقيقة القائلة: إن اليهود مشهورين دائما بالغش أكثر من المسيحيين، وهو أمر، كما يدّعي، ليس كذلك. فهو يدّعي بأن المسيحيين يغشوّن بنفس المستوى الذي يقوم به اليهود، لكن ما يسيء الى اليهود هو، أنهم لا يمتلكون الدين المهيمن في الدولة. أما فيما يتعلق بالمسألة الأولى، فأفضلية حيازة دين، الذي يأخذ بالحسبان تشجيع الفرد على الغشّ، فإنه يشير في هذا الإطار الى ما يتعلمه المرء من الكهنة؛ وهو يدّعي، بأن ما يساعد القسس على ان يكونوا قادرين على الغشّ أكثر من أية طبقة إجتماعية أخرى، هو ببساطة، أنهم قريبون جدا الى الدين؛ وإذا أمكن إنجاز مثل أمر كهذا، فإنه يرغب في ان يدفع بسعادة مبلغا سخيا، لكي يحصل على رِسامة الراهب[1]، لأن ذلك سيكون مربحا بامتياز.

مرتان أو أربع مرات في السنة يرتدي هذا الرجل ملابسا جميلة، لكي يذهب الى مذبح الكنيسة.[2] وهنا يتقدم قسّ الى الأمام، القسّ الذي (يشبه تلك الأشكال التي تطفر من علبة السعوط، كلما تم لمس النابض) يطفر حالما يرى "ورقة نقدية رزقاء".[3] وبعدها يتم إقامة القدّاس باحتفالية، حيث يعود التاجر، او بالأصح كلا التاجرين (القسّ والمواطن معا) الى البيت لممارسة أسلوب حياتهم المعتاد، باستثناء ان احدهما (القسّ)، لا يمكن القول انه رجع الى بيته، والى أسلوب حياته المعتاد؛ فهو رغم كلّ شيء لم يتركه، كلّ ما في الأمر أنه انهمك أكثر في العمل كتاجر.

---

(1) منصب راهن

(2) يقصد كيركگورد المساهمة في بعض التقاليد الكنسية حيث يركع الراهب امام منبر الكنيسة الموجود في مقدمتها. وغالبا مايطلق على هذه التقاليد: العشاء الرباني.

(3) ورقة نقدية في زمن كيركگورد



ويجرؤ المرء على تقديم ذلك الى الله باسم القربان المقدس، قدّاس جسد المسيح ودمه! القربان المقدس! لقد كان على طاولة ذلك العشاء الرباني، المسيح ذاته، الذي كرسه الخالد لكي يكون فداء، مجتمعا مع حوارييه وللمرة الاخيرة قبل الموت، وقد كرّسهم ايضا الى الموت، أو الى إمكانية الموت، إن كانوا هم حقا قد تبعوه. ولهذا فإن كلّ ما قيل عن جسده ودمه [1]، وبكل إجلال، هو أمر مرعب حقا، هذا العهد من الدم، الذي وحّد الضحية مع قليل من اتباعه - شاهدي - الدم، الذي يريدون ذلك فعلا.

والآن فإن المقدس هو: ان يعيش المرء ويحيا قبل وبعد بطريقة دنيوية تماما، ثم حفلة. أما فيما يتعلق بإرشاد الناس بمّا يعنيه الإنجيل الجديد عن العشاء الربّاني وواجباته؛ فسيقوم القسس لأسباب معقولة بمراعاة ذلك. فأساس كلّ تجارتهم يقوم على العيش على التضحية بالآخرين، ومسيحيتهم هي: استقبال الأضحية. لو تقترح عليهم أن يكونوا هم أنفسهم الأضحية فسيعتبرون ذلك أطروحة غريبة وغير مسيحية الى حد كبير[2]، وتتناقض كليا مع عقيدة الإنجيل الجديد السليمة، وهو ما يريدون احتمالا أن يبّينونه عبر هذه التعاليم الضخمة، بأن حياة إنسان واحد لن تكون كافية لدراستها بعمق.

"أولا مملكة الله". [3]

نوع من القصة القصيرة

لودفيغ فروم[4]، خريج اللاهوت، يبحث. وحين يسمع المرء، ان "لاهوتيا حاصلا على الماجستير يبحث، فلا يحتاج المرء الى ايّ قدرات تخّيلية لكي يفهم، ما الذي يبحث عنه، بالتأكيد مملكة الله، التي على المرء ان يبحث عنها أولا.

لكن لا، ليس ذلك الأمر؛ فما يبحث عنه هو وظيفة في المملكة[5] كقسّ ملكي، وقد حدث اولا الكثير، قبل أن يحصل على الوظيفة، وهو ما سأوضحه ببضعة أحداث.

دخل أولا المدرسة الإعدادية، التي تخرج منها ليدخل الجامعة. بعدها اجتاز أولا امتحانين، وبعد أربع سنوات من الدراسة حصل حينها على شهادة التخرج.

---

(1) متى، 26،27 ف

(2) في الاصل بالالمانية

(3) طبقا لمتى: 6، 33

(4) (فروم) بالدانماركية تعني" تقي، ورع"

(5) الترجمة الحرفية هي "مصدر رزق ملكي كقس"



وهكذا يصبح خريج لاهوت؛ وربما يعتقد المرء، آنه، بعد أن يتجاوز أولا كلّ ذلك جملة، ستتاح له أخيرا فرصة العمل من أجل المسيحية. نعم، سيعتقد المرء ذلك. لا، فإن على المرء أولا أن يدرس نصف عام في المعهد اللاهوتي؛ وعندما يتم إنجاز ذلك، لا يمكن القول انه سيكون قادرا على البحث عن العمل خلال السنوات الثمان الأولى التي عليه أن يتخطاها أولا.

وهنا نقف عند بداية القصة: السنوات الثمان تمر وهو يبحث. حياته، التي يمكن ان يقال، ان لا علاقة لها حتى الآن بالمطلق، تتخذ فجأة علاقة كهذه: فهو يبحث عن كل شيء بلا شرط؛ بحيث يملأ كتابة صفحة موقعة بعد أخرى؛ ويتحول من هيرودت الى بيلاتوس؛ ويقدم نفسه الى وزير (الشؤون الكنسية) وعامل المدرج كذلك. باختصار انه كليا في خدمة المطلق. في الحقيقة، أن أحد معارفه، الذي لم يره في السنوات الاخيرة اندهش حين اكتشف بأنه صار أصغر؛ ربما يمكن تعليل ذلك، إن الشيء نفسه الذي حدث له قد حدث أيضا لكلب مينشهاوسن[1]، الذي كان ضخما، وأضحى بفعل الجري الطويل الى غُرير[2].

تمضي ثلاث سنوات بهذه الطريقة. فلاهوتينا الخريج؛ يحتاج بعد جهد متفان وكبير فعلا الى الراحة، يحتاج أن يتوقف عن ايّ نشاط، او الحصول على الراحة بتعيينه في وظيفة رسمية، والاعتناء به من قبل زوجته القادمة، لأنه في هذه الفترة فحسب قد عقد الخطوبة.

وأخيرا - كما تقول برنيلا الى ماجدالونه [3] - لقد حانت ساعة انعتاقه، وسيكون بإمكانه وبكل قناعة قوية، ومن خلال خبرته، أن "يشهد" أمام رعايا الكنيسة؛ على أن ثمة منقذا ومحررا في المسيحية، وسيحصل على وظيفة رسمية.

ما الذي حدث؟ من خلال حصوله على معلومات أكثر دقة مما حصل عليها حتى الآن عن مداخيل الدعوة؛ سيكتشف انها اقل ب 150 ريسل [4] مما كان يعتقد. لقد حسم منها حاليا 101. غالبا ما يكون الإنسان التعيس يائسا. فقد اشترى قبل الآن أوراقا مختومة بصورة رسمية، لكي يقدم طلبا الى الوزير للسماح له بدعوته للمقابلة، كما لو

(1) اشارة الى Munchhausen, Gøtting, 1813, p.40

(2) حيوان قصير الاطراف.

(3) في مسرحية هولبيرغ: الانسان سريع الاهتياج ، 1، المشهد الثاني، تقول برنيلا لماجدالونه: الآن حان وقت الأنعتاق. سيتحقق ذلك في هذا المساء في فراش الزوجية.

(4) نوع النقود في زمن كيركگورد.



انه لم يدعَ سابقا - ولكي يبدأ بالتالي من البداية - لكن أحد معارفه أقنعه بالتخلي عن هذه الفكرة. ولهذا انتهى الامر باحتفاظه بالدعوة.

انه انسان منضبط. وقد حلّ يوم الأحد إذ سيتم تقديمه أمام رعايا الكنيسة. القسّ المسؤول، الذي يتم بحضوره هذا الأمر هو أكثر من انسان عادي. فهو لا يملك فقط (الشيء الذي يملكه أكثر رعاة الأبرشية، ويتناسب غالبا مع مستوى المكانة التي يحتلونها) نظرة غير متحيزة للربح الدنيوي، بل وأيضا نظرة متأملة لتاريخ العالم، وهو أمر لا يمكنه الاحتفاظ به لنفسه، بل يريد ان يشارك رعايا الكنيسة بمنافعه. وقد اختار بعبقرية نصا يحمل كلمات الحواري بيتر [1] "أنظر، لقد تركنا كل شيء وتبعناك"، وهو الآن يوضح للطائفة الدينية، اننا نحتاج في زمننا هذا بالضبط الى رجال مثله كمعلمين، ويوصي في هذا السياق بهذا الشاب، الذي يعرف عنه أنه كان على وشك الانسحاب بسبب هذه ال 150 ريسل.

يصعد هذا الشاب الآن المنبر بنفسه، ورسالته الإنجيلية لهذا اليوم هي (ومن الغرابة حقا!): أطلب أولا مملكة الله. انه يلقي خطبته. "وهي خطبة جيدة جدا" يقول رئيس الكهنة، الذي كان حاضرا "انها خطبة جيدة جدا. وتركت انطباعا ممتازا، العبارة الكاملة عن مملكة الله"اولا"، والطريقة التي شددّ من خلالها على " أولا " هذه. "لكن هل تعتقدون حضراتكم بأن ثمة اتفاق منشود بين الخطبة والحياة؟ لقد تركت عليّ "أولا" هذه انطباعا مضحكا. "كم هو سخيف! لقد تم استدعاؤه لكي يعظ التعاليم، التعاليم الصحيحية الغير مزورة، المتعلقة بالبحث أولا عن مملكة الله؛ وقد قام بذلك بصورة جيدة".

* * *

وهذا النوع من عبادة الله الذي يجرؤ المرء - وتحت القَسَم - ان يوجهه الى الله، هو الاكثر إساءة.

وأيّا من تكن، فكّر فقط بكلمات الله "أولا مملكة الله" ثم فكّر بهذه القصة، التي هي حقيقية جدا، حقيقية جدا، حقيقية جدا. ولن تحتاج أكثر لكي تعرف ان كلّ المسيحية الرسمية هي هاوية من الكذب، وزوغان بصري، أمر مدنس جدا، بحيث أن الشيء الوحيد الحقيقي، الذي يمكن ان يقال عنه، هو: ان تتوقف عن المشاركة فيها (اذا كنت تشارك عادة في حضور عبادة الله)، كما هو الوضع الآن، فسيكون لك ذنب

---

(1) إشارة الى ماقاله بيتر في إنجيل متى 19:27 " ها قد تركنا نحن كلّ شيء وتبعناك"



بل ذنب عظيم أقلّ، لو امتنعت عن المشاركة في السخرية من الله (هذا ما ينبغي قوله، فعلينا قوله).[1]

كلمة الله تقول "أولا مملكة الله"، والتفسير، وربما حتى التفسير الكامل لها (طالما ان الإنسان لا يريد ان يقوم بذلك برداءة) هو اولا شيءآخر، وفي الخاتمة مملكة الله؛ وقد تم بعد لأي الحصول أولا على أشياء الدنيا، ثم تصل الخطبة في الخاتمة عن: ان تسعى أولا الى مملكة الله. وبهذه الطريقة يصبح المرء قسّا، وكلّ عمل القسّ هو من ثم ممارسة مستمرة لما يلي: أولا أشياء هذه الدنيا، ومن ثم مملكة الله؛ أولا الاهتمام بأمور هذه الدنيا، فيما اذا يريح الحكومة او الأكثرية أو على الأقل مجموعة أفراد، أيّ: أولا مراعاة ما يقتضيه أو يمنعه خوف الناس، ومن ثم مملكة الله؛ أولا أمور الدنيا، أولا النقود، من ثم يمكنك تعميد طفلك؛ أولا النقود، وبعدها سيُهال التراب على تابوتك، وستكون هناك خطبة مأتمية حسب التقاليد؛ اولا النقود، وبعدها سآتي الى المريض؛ أولا النقود، من ثم: الفضيلة بعد النقود[2]؛ أولا النقود، وبعدها الفضيلة، ثم مملكة الله، بحيث ان الأخيرة (مملكة الله) تأتي في نهاية المطاف؛ الى حد إنها لن تأتي البتة، وتبقى كلّ الأمور عند البداية، النقود؛ في تلك الحالة فقط لا يشعر المرء مجبرا "على الاستمرار".[3]

على هذا النحو تقام علاقة في كل نقطة وكل شيء بين المسيحية الرسمية ومسيحية الإنجيل الجديد. وحتى هذا الأمر لم يتم الاعتراف بوصفه تفاهة؛ كلا، فقد تم الإصرار بصفاقة على أن المسيحية ممكن بلوغها الكمال، وان المرء لا يمكنه البقاء مع المسيحية الأولى، وإنها مجرد مرحلة..الخ.

ولهذا فليس هناك ما يعارضه الرّب،كما يعارض المسيحية الرسمية، والمشاركة فيها بدعوى عبادته. فإذا كنت تعتقد، وأنت تفعل ذلك بالتأكيد، بأن الرّب يعارض؛ السرقة، السلب،النهب، العهر، الاغتياب، الطمع وغيره، فإن المسيحية الرسمية وعبادتها كريهة اليه الى مالا نهاية. ان تعتقد بأن الإنسان يمكن ان يكون غارقا في مثل

---

1) إشارة الى ما كتبه كيركگورد في مقالة سابقة في" جريدة الوطن"، حيث بدأ بتوجيه انتقاداته الحادة الى الكنيسة

2) في الاصل باللاتيني

3) إشارة الى كتابه " الخوف والرعشة الصفحات 32 – 33،ص37



هذا الغباء الحيواني، وتنقصه الروحانية؛ بحيث يتجرأ على تقديم عبادة كهذه الى الله، كل شيء فيها بلا معنى، بدون روح، بليد؛ بحيث يتجرأ الناس بصفاقة بعدها على اعتبار ذلك خطوة الى الأمام في المسيحية!

ان من واجبي ان اقول ما يلي:" اتّنما كنتَ، ومهما تكن حياتك مختلفة؛ فإن التوقف عن المساهمة في العبادة الرسمية (اذا كنت تشارك عادة)، كما هي الآن، فإنه سيكون عندك على الدوام إثم وإثم كبير أقلّ".[1] ومن ثم، أنت نفسك تتحمل، وتتحمل المسؤولية بأي طريقة تعمل، لكنه قد تم تنبيهك!

" المسيحية" [2] هي من جيل الى جيل آخر مجتمع من اللامسيحيين. ثم الصيغة التي تحدث بها

الصيغة هي كالتالي: عندما يبلغ الفرد العمر الذي ينبغي عليه من وجهة نظر الإنجيل ان يكون مسيحيا، فإنه يعتقد أنه ما يزال غير قادر حقا على اتخاذ قرار بخصوص ذلك. بالمقابل فإن لديه الرغبة حقا لكي يتزوج. آه! بعد ذلك يطلق العنان للتصورات التالية: "في الواقع أنا حاليا متقدم في السن أكثر مما ينبغي؛ لكي أصبح مسيحيا". (كذبة المسيحية الأساسية كذبة لأنه ينبغي على المرء طبقا للإنجيل الجديد أن يكون بالغا؛ لكي يستطيع أن يغدو مسيحيا). "لا، ينبغي على المرء ان يكون مسيحيا وهو طفل؛ ينبغي الشروع بذلك منذ الطفولة. ولهذا أريد أن اتزوج الآن، وأخلف أطفالا؛ وهم، هم سيكونون مسيحيين".

عظيم! حينما يصل كلّ طفل من هؤلاء الاطفال الى العمر الذي يؤهلهم أن يصبحوا مسيحين طبقا للإنجيل الجديد، فسيعقلن كل واحد منهم (اللقب) (مع التحفظ على اللقب[3]) كما عقلن السيد الأب والسيدة الأم ذلك: "في الواقع أنا الآن متقدم في السن أكثر مما ينبغي؛ لكي اصبح مسيحيا. لا،كان ينبغي الشروع بالأمر منذ الطفولة؛ ولهذا عليّ حاليا" (تماما كما يقول تروب بأنه يستلقي في حديقة الحيوانات بالنيابة

---

(1) أشارة الى احدى مقالاته السابقة

(2) كيركگورد مفردة لكي يميز بها عن مفردة المسيحية، التي تعادل عندنا مفهوم الاسلاموية هنا ايضا يستخدم

(3) في الاصل العبارة مكتوبة بحرفين س. ت. اختصارا لعبارة باللاتينية لـ" مع التحفظ على اللقب"



عن بروسينغ[1]). "ولهذا عليّ، وبالنيابة عن المسيحية، الدخول في سرير الزوجية، وسيصبح أطفالي مسيحيين".

تعويذة؛ آمين، آمين، الى الأبد آمين؛ السلام على الكهنة!

هذا هو سر"المسيحية"، إساءة قوية لا شبيه لها؛ من خلال الرغبة لإضافة أنف شمع الى الله، إهانة، يتم بالرغم من ذلك مباركتها، بصفة كونها مسيحية حقيقية، من قبل القسس، أولئك المعلمون الثابتو القسم، هؤلاء الرفاق ذووا الوجهين، الذين يسعون بخاصة (طالما ان كلّ من له تجربة ينبغي ان يعرف ان الأمر كذلك، دون معرفته بمسيحية الانجيل الجديد بصورة كافية جدا؛ ليكون حقا مصابا بالغثيان منهم) الى الحفاظ على ذكريات طيبة مع القابلات. دقق في الامر جيدا، سترى أن الامر هو كما أقول. ثمة تفاهم سريّ بين كل قسّ وقابلة، فهما يدركان بصورة متبادلة؛ كيف ان تعاضد القسّ مع القابلات هو من الأهمية بمكان للقسّ، وهما يفهمان بصورة متبادلة انهما يتقاسمان مصدر عيش مشترك. والقسّ ملتزم بالقسم على الإنجيل الجديد، الذي يوصيه بالعزوبة.[2] بالطبع فإن مسيحية "المسيحية" هي النقيض تماما لمسيحية الانجيل الجديد، لهذا فإن أولئك الأشخاص ذوي التنورات القصيرة (لا أعني هنا القابلات ولكن القسسّ) الفضوليين كصانعي الزيجات، يتجولون في صالات الولادة.

بالنسبة لمسيحية"المسيحية" فإن كل شيء يقوم على ماهو راسخ بقوة؛ أن المرء يصبح مسيحيا وهو طفل؛ وإذا كان أحد سيصبح حقا مسيحيا فإنه سيكون ذلك وهو طفل، إبتداءً من الطفولة. وهذه هي الكذبة الرئيسية؛ ولو تم السماح لها، فعلى مسيحية الانجيل الجديد السلام! ومن ثم تكون"المسيحية"[3] قد كسبت الجولة، الانتصار الذي يتم الاحتفال به بصورة ملائمة عبر إقامة موائد شراب وطعام حقيقية، لقاء جامح للمتعة، يتقدمهم الباخوسيون والباخوسيات (القسسّ والقابلات).

الحقيقة هي: لا يمكن للمرء أن يكون مسيحيا كطفل؛ إنه أمر مستحيل تماما، كما هو مستحيل لطفل ان يخلف طفلا. فأن تكون مسيحيا يفترض (طبقا للإنجيل الجديد) حالة انسانية كاملة، ايّ، بما يطلق عليه بالمعنى الطبيعي، بلوغ الرجل، فحاليا يصبح المرء مسيحيا؛ من خلال انسلاخه عن كلّ ما يتصل مباشرة اليه. لتصبح مسيحيا (طبقا

(1) see J.L. Heiberg, Recensenten og Dyret, 3, Skuespil, III, p.204

(2) انظر رسالة بولس الاولى الى اهل قورنتس، 1: 7

(3) كيركگورد عن المسيحية الأخرى التي اشرنا اليها، اي المسيحية المزيفة بنظره هنا يتحدث



للإنجيل الجديد)؛ يفترض وعيا ذاتيا بالخطيئة؛ ووعيا بذاته كآثم. وهكذا يرى المرء ببساطة، أن كلّ موضوع التحول الى المسيحية كطفل، ان يصبح فعلا كذلك وهو طفل، ليس هو في الواقع، أقل أو أكثر من عبث، يُلقمه القسّ العابثون لرؤوس الناس، على الأرجح، بمقتضى قسمهم اليمين على الإنجيل الجديد، لكي يكون رزق "القسّ" والطموح الوظيفي في وضع جيد.

دعونا نعود الى البداية. قال الفرد: "في الحقيقة أنا متقدم الآن في السن أكثر مما ينبغي؛ لكي أصبح مسيحيا، لكنني أريد أن أتزوج وأطفالي يريدون ذلك.. الخ". لو كان هذا الفرد جادا بحق؛ كي يصبح مسيحيا، لقال: "أنا حاليا في العمر الذي يمكنني أن أصبح مسيحيا. بالتأكيد، إن من الطبيعي أن لا يخطر على بالي الزواج. حتى وإن لم يكن الأمر كذلك، بأن المسيحية توصي بالعزوبية، وهو ما يعبر عنه المثال الأصلي، رغم أن "الرسول" كان يرى نفسه بوضوح، وضد رغبته، مضطرا للتنازل قليلا للحشد المتحمس للزواج، ومثل شخص لا يريد سماع لغو دائم عن نفس الموضوع، يتنازل في النهاية قليلا، وفي أسوأ الأحوال فالأفضل ان يتزوج من ان يحترق [1]، حتى وإن لم يكن الأمر كذلك، فلم يخطر على بالي البتة ان اتزوج. ان مهمة أن أصبح مسيحيا كبيرة جدا، فكيف يحصل لي إذن التورط في هذه المماطلة، على الرغم من أن العديد من الناس يرونه ويعتبرونه، خاصة عند عمر محدد، بمثابة السعادة الكبيرة! بكل صدق، أنا لا أفهم كيف يمكن لأيّ إمرئ أن يخطر على باله؛ الربط بين أن يصبح مسيحيا، وبين أن يكون متزوجا. هذا لا يعني، وأرجو الانتباه الى ذلك، انني فيما يخص هذا الأمر، أفكر مثلا بشخص متزوج، ولديه عائلة حاليا، وقد صار الآن، وفي هذا العمر بالضبط مسيحيا. كلا إن فكرتي هي: كيف أن شخصا غير متزوج، ويقول عن نفسه أنه أصبح مسيحيا، كيف له أن يفكر بالزواج؟

" مخّلص جاء الى العالم لكي ينقذ، مَن؟ الخاسرين"[2]؛ وهناك بالتأكيد العديد منهم، لأنهم كلهم خاسرون، وكونك مولودا، فإن كلّ من يولد هو روح خاسرة. ولهذا يقول المخّلص لكلّ فرد: هل تريد الخلاص؟ حتى لو أن المخّلص لم يقل شيئا حاليا عن العزوبية، فإنه يبدو لي، وهو أمر لا يحتاج الى توضيح، أن ليس من الضرورة القول

---

(1) . يكتب بولس في رسالته "فإن لم يطيقوا العفاف فليتزوجوا، فالزواج خير من التحَرّق" انظر رسالة بولس الى أهل قورنتس، 7: 9

(2) أنظر، لوقا، 10:19



أن المسيحي لا يتزوج؛ هذا في الواقع أقل ما يمكن أن يطلبه المرء من شخص ما، الذي هو نفسه تم إنقاذه وشراؤه بثمن غال[1]، وحدث هذا من خلال موت وحياة أخرى مؤلمة؛ أقل ما يمكن ان يطلبه المرء منه؛ هو أن لا يشغل نفسه بإنجاب المزيد من الأرواح الخاسرة، من خلال إنجاب الأطفال، طالما هناك في الواقع عدد كاف منهم. فعبر وسائل تكثير السلالة، سيتم إنتاج الأرواح الخاسرة بغزارة، كما يتم عن طريق قرنية[2] التخصيب. فهل ينبغي على الذي تم إنقاذه، كرد جميل على مخلّصه، ان يشارك ايضا عبر إنتاج الجيل، بتقديم حصته من الخاسرين".

بالنتيجة فإن الفرد، الذي أراد جعل مسألة التحول الى المسيحية قضية جادة، راجع نفسه؛ وهناك بالضبط تكمن، مسيحيا، الجدية؛ لقد راجع نفسه وأدرك بأن المهمة هي: أن يصير مسيحيا. لقد راجع نفسه، الى درجة انه لن يفكر البتة بالزواج. يمكن القول أنه عبّر بطبيعة الحال عن نقيض ما يفكر به كلّ إنسان؛ إمكانية تخليف جيل، ربما يستمر لعقود طويلة. لقد عبر عن النقيض: الفناء؛ لقد نسب نفسه بصورة معاكسة (لهذا، كما ينبغي، مسيحيا) الى حشد الأرواح الخاسرة، وأن لا يساهم في زيادة عددها، بل أن يربط نفسه بصورة سلبية بها. الأمر مختلف في مسيحية "المسيحية"؛ فقد تم جمع كتائب من العازبين والعازبات معا، حيث يتم بواسطتهم إنتاج ملايين الأطفال. وهذا الأمر، يدّعي القسّ (الذين كانوا على علم بذلك، طالما انهم أقسموا بالإنجيل الجديد)، وهذا الأمر يدّعي القسّ (لكن ما الذي لم يفعله القسّ، حتى أكثر من الألمان، من اجل النقود[3]). هذا، يدّعي القسّ، هو المسيحية، القسّ، أولئك الاشخاص المقدسون، الذين لا يمكن القول فعلا عنهم، كما يقال عن أيّ شخص آخر، بأنه لص في تجارته: فالقسّ يمثل استثناءً، إنه كذّاب في تجارته.

"على المرء ان يصبح مسيحيا وهو طفل، وينبغي الشروع بذلك منذ الطفولة"؛ وهو ما يريده الوالدان لإعفائهما من أن يكونا مسيحيين؛ لكنهما كانا بحاجة الى قناع، ولهذا الغرض: يربون أطفالهم لكي يكونوا مسيحيين حقيقين. وقد فهم القسّ السرّ جيد جدا؛ ولهذا يكون الحديث مرارا عن التربية المسيحية للأطفال، عن هذه القضية الهامة، التي يريد الوالدان من خلالها إعفائهما من الجدية الحقيقية. إن علاقة الوالدين

(1) أنظر، الكورنثيون،20:6

(2) في زمن كيركگورد كانوا يستخدمون وعاء قرني الشكل، يشبة قرن الثور، للتخصيب

(3) J.H: Wessel: Stella, I, VIII, Johan Herman Wessels samtlige skrifter, I - II, Copenhagen , 1787, I, pp.198, 233.



بالأطفال تشبه علاقة القسّ بطائفة المؤمنين. وليس لدى القسّ الرغبة تماما لكي يصبحوا هم أنفسهم مسيحيين أيضا، لكن طائفتهم المؤمنة، عليها أن تصير مسيحية حقيقية. تكمن الخزعبلات دوما في التخلص من الجديّة (أي أن تصبح نفسك مسيحيا)، وتقدم بدلا عن ذلك الجدية العميقة (!) الرغبة لجعل الآخرين مسيحيين.

وهكذا يربي المرء أطفاله على المسيحية،كما يقولون، أي؛ يعطي الطفل بعض جرعات كبيرة من حلوى الأطفال، التي هي ليست مسيحية الإنجيل الجديد إطلاقا. حلوى الأطفال هذه، التي لا تمثل التعاليم عن الصليب أو المعاناة، والموت من أجل العالم، وكُره ذاته، ليست اكثر من مربى يشبه كريم الترتار، يتذوق الوالدان هذه الحلوى قليلا ايضا، فتجتاحهما مشاعر حول فكرة انهما نفسهما لم يعودا للأسف مسيحيين،كما كانا كأطفال؛ لأن المرء يمكن أن يكون مسيحيا حقا فقط عندما يكون طفلا.

يقبل "القسّ" بطبيعة الحال كلّ هذا الهرّاء، نعم، بطبيعة الحال! أمر واحد فقط مهم بالنسبة للقسّ، أن يفعل وبكل طريقة (بمقتضى تأديته القسم على الإنجيل الجديد)، عكس ما يقول به الإنجيل الجديد تماما، ليحافظ، يحمي ويشجع بكل طريقة عند البشر الرغبة لزيادة النسل، فيمكن باستمرار تجهيز كتائب من المسيحيين، وهو أمر يشكل ضرورة حياتية جدا، إذا كان على آلاف القسّ الشباب الكثيري النسل، التمكن للعيش مع عوائلهم على هذا الأمر. علاوة على ذلك، يعرف "القسّ" جيدا جدا أيضا، ما تعرفه كلّ حكومة حصيفة سياسيا (وهو أمر يكتشفه العشاق فحسب فيما بعد)، بأنه تتفيه البشر عن طريق الزواج، ولهذا فإن الهدف هو تشجيع - عن طريق عروض الأنعام، ومنح الجوائز لأولئك الذين ينجبون أكثر الأطفال وبطريقة أخرى، عبر تحويلها الى مسيحية - تشجيع زيادة النسل، التي هي، رغم كل شيء، تذّكر بقوة بعلاقة البشر بالله. أخيرا، يتجنب " القسّ" بتلك الوسيلة كل تصادم ممكن مع الحشد البشري. كلّ تصورات المسيحية عن الحياة رفيعة، ولهذا فهي ببساطة تغيظ الحشد البشري. لو أن المسيحية الحقيقية تتضمن حقا، مع ذلك، إنجاب الأطفال، فإنها ستغدو مفهومة وشعبية على قدر الإمكان. وكما يقول القسّ؛ ينبغي عدم إخافة الناس من الدين؛ ينبغي كسبهم إليه مثلا، عن طريق جعل إشباع رغباتهم الى دين. وبهذه الطريقة يتمكن الإنسان ان يكسبهم بأعداد كبيرة أيضا، ومن ثمّ يكسب (يربح) بالمقابل بهذه الطريقة من خلال كسب الناس الى الدين - لكن لا يمكن للإنسان أن يربح السماء بهذه الطريقة.



إن "المسيحية"[1] هي من جيل الى جيل مجتمع لا مسيحيين؛ ولهذا فإن الصيغة لطريقة حدوث ذلك هي التالي: ليست للفرد ذاته رغبة في أن يكون مسيحيا، بل إنه يضع على عاتقه أن ينجب أطفالا، الذين سيصبحون مسيحيين؛ وإن هؤلاء الأطفال سيسلكون تبعا نفس الطريق. الاله الذي تربع عرشه في السماء يتحول الى مسخرة، بينما خدّامه على الأرض، الملزمون بالقَسم، القسسّ، يتمتعون بالحياة، وعبر هذه الكوميديا: يدا بيد مع القابلات يساعدون بزيادة النسل؛ الإنجاز المسيحي الحقيقي.

التعميد وعقد الزواج؛ هل هي مسرحية كوميدية مسيحية ام أمر أسوأ؟

الضمير (بقدر ما يكون الحديث عنه في هذا الإطار)، يبدو أن الضمير قد وخز"المسيحية"؛ لتدرك أن الأمر كان في الحقيقة سيئا جدا، بحيث لا يمكنها الاستمرار في هذا اللغو البهيمي المنحرف: أن يصير المرء مسيحيا عن طريق رش الماء على رأس الطفل، من قبل موظف ملكي، فتنظم العائلة بهذه المناسبة حفلة ووليمة للاحتفال؛ حيث يتمكن كل فرد من الاحتفال بهذه الشَعِيرة.

لكن هذا لا يمكن قبوله، ترى " المسيحية"؛ أن هذا الأمر ينبغي مع ذلك أن يجد تعبيره أيضا، بحيث أن المعمّد يأخذ على عاتقه شخصيا مسؤولية عهد التعميد.

سيكون التعميد، اكتشاف مهيب، حين يفترض المرء أمرين: أن جوهر العبادة يهدف الى السخرية من الله، وأن هدفها الرئيسي يقصد الى توفير الفرصة؛ لإقامة احتفالات عائلية، ولائم، وأمسية سعيدة، وليمة، تختلف عن الولائم الأخرى، بمعنى أن هذه (الوليمة) - أيّ نقاء! - هي "أيضا" ذات مغزى ديني.

"الطفل الرضيع" تقول" المسيحية" "لا يمكنه بالتأكيد الاضطلاع شخصيا بمسؤولية عهد التعميد، ذلك يتطلب شخصا حقيقيا." ولهذا اختار المرء عمر 14 أو 15 عاما، عمر اليفاعة - هل هذا عمل عبقري أم براعة؟ انه شخص حقيقي - كلّ شيء على مايرام؛ فهو رجل كفاية ليتولى شخصيا مسؤولية عهد التعميد بالأصالة عن الطفل الرضيع.

صبي بعمر الـ 15 عاما! لو كان الحديث يدور عن 10 قروش[2]، فسيقول الأب: لا،

---

(1) J.H: Wessel: Stella, I, VIII, Johan Herman Wessels samtlige skrifter, I - II, Copenhagen , 1787, I, pp.198, 234.

(2) هذه ترجمة غير حرفية لأسم العملة الصادرة في زمن كيركگورد باسم Rigsdaler فاستبدلتها بالقروش للتبسيط



يا ولدي، لا يمكن السماح لك بالقيام بذلك، فأنت ما تزال غريرا. لكن بما ان الأمر هو مسألة خلاصه الأبدي من الخطيئة، وبوصفه شخصا حقيقيا، بإضافة سمة الشخصية الجادة الى ما لا يمكن تسميته حتى الآن بالمعنى العميق جديّة، بأن طفلا رضيعا ملزما بعهد؛ بأن عمر الـ 15 عاما مناسب جدا.

العمر المناسب جدا - أها، نعم، لو، وكما لاحظنا سابقا، ان عبادة الله تهدف الى غاية مضاعفة: أن تسخر بطريقة مهذبة (هل يمكن تسميتها كذلك؟) من الله، وتكون سببا مباشرا لاحتفالات عائلية لائقة. ولهذا فمن المناسب بشكل رائع، كما هو كل شيء في هذه المناسبة، النص الانجيلي المحدد لهذا اليوم أيضا، الذي، كما هو معروف، يبدأ بالشكل التالي [1]: "عندما أغلقت الأبواب" - وهو نص مناسب بخاصة لتعميد الأحد"؛ حيث يسمع المرء قسّا يقرؤه بتربوية حقيقية عاليا في تعميد يوم الاحد.

من ثم، يمكن بسهولة رؤية التعميد، كونه هراءً مفرطا أكثر من تنصير الطفل الرضيع، لأن التّعميد يدّعي ببساطة تجهيز ما يعوزه تنصير الطفل. شخص حقيقي يكون قادرا بوعي على توّلي مسؤولية عهد متعلق بقرار السعادة الأبدية. بمعنى آخر، إن هذا الهراء حاذق مع ذلك بما فيه الكفاية، يخدم أنانية الكهنة، الذين يدركون جيدا جدا؛ أنه لو يتم إيقاف القرار المتعلق بالدين حتى فترة البلوغ (وهو الامر الوحيد المسيحي والعقلاني) فمن المحتمل أن العديد سيكون لهم الشخصية الكافية لعدم الادعاء بأنهم سيكونون مسيحيين. ولهذا يسعى "القسّ" للهيمنة على الناس بينما هم يافعون، بحيث يكون من الصعب عليهم في سنوات بلوغهم الإخلال بواجب "مقدس"، يعود بديهيا، الى الطفولة، لكن مع ذلك ربما لدى العديد اعتقاد خرافي نحوه. ولهذا يتسلط القسّ على الطفل، ويتسلم الولد العهود المقدسة وغيرها منه. وفي كلّ الأحوال، فإن ما يفعله رجل الله، "القسّ"، هو عمل إلهي. وإلا فربما يمكن الطلب، قياسا بالمنع الذي تحظر فيه الشرطة على المقاهي بيع المشروبات الكحولية للأولاد، بإصدار حظر ضد تلقي عهود مقدسة؛ تتعلق بالسعادة الابدية من - الصبيان، حظر يمنع الكهنة، لأنهم أنفسهم ناكثو العهود، من السماح لهم بالعمل - من أجل راحتهم هم أنفسهم - باتجاه أكبر انهيار عام محتمل [2]، للحيلولة من أن يتحول كلّ المجتمع الى ناكثي عهد؛ ويبدو كما لو ان السماح للأولاد بعمر الـ 15 عاما؛ لرهن أنفسهم عبر عهد مقدس متعلق بقرار السعادة الأبدية، مصمم لذلك الغرض.

---

(1) انظر انجيل يوحنا، 20: 31 - 19

(2) اصلا وردت باللاتينية



بالنتيجة فإن التعميد يعني بذاته لغوا مفرطا أكثر من تنصير الطفل. لكن لكي لا نتجاهل أيّ شيء يمكنه بطريقة ما أن يساهم بجعل التعميد النقيض تماما لما قصد به، فقد تم ربط هذا العمل مع كلّ فرصة مدنية ومحدودة؛ حيث يصبح المعنى الحقيقي للتعميد: الشهادة التي يمنحها القسّ، التي لا يمكن للولد المعني او البنت المعنية بدونها ان ينجح في هذه الحياة إطلاقا.

كل هذا مسرحية - كوميدية - وربما يمكن بهذا السياق فعل شيء ما لإدخال وهم أكثر درامية في هذه الاحتفالية، مثلا، إصدار حظر ضد أيّ ممّن يريد التعميد ارتداء سترة محاكة، التي هي غير مناسبة لشخص حقيقي، بالمقابل فإنّ على كلّ معمّد ذَكَر، عندما يتم تعميده وضعَ لحية يمكن إزالتها في الاحتفال العائلي عند المساء، أو ربما يمكن استخدامها للمزاح والمداعبات السمجة.

لا أهاجم في ما أكتبه طائفة المؤمنين، فقد تم خداعهم، ولا يمكن لومهم - وهو أمر انساني - لو تُركوا بدون مساعدة، يخدعهم القسّ الذي أدى اليمين على الإنجيل الجديد، على أن يحبوا هذا النوع من عبادة الله. لكن الويل للقسّ، الويل لهم، أولئك الكذابين ملتزمي - القسم! وأنا أعلم جيدا، بأن هناك متهكمين من الدين؛ يمكنهم ان يقدموا، نعم يقدموا مالم يكونوا قادرين على فعل ما أنا قادر عليه، ولكنهم فشلوا؛ لأن الله لم يكن معهم. الأمر مختلف معي؛ لقد أردت على نحو أصيل وحسن نية تجاه القسّ، وهو أمر نادر من أيّ كان، مساعدتهم - فهم أنفسهم قد جلبوا المعارضة ضدهم. وبعون الله العظيم معي؛ وهو يعرف أفضل كيف ستكون الضربات، بحيث يمكن الإحساس بها، إن الساخر الذي استخدم في خوف ورعشة، ينبغي أن يكون السوط[1] - ولهذا يتم استخدامي.

عقد الزواج

ان عبادة الله الصادقة تكمن بكل بساطة في تحقيق ارادة الله. ولكن هذا النوع من العبادة حسب تفكير البشر لا وجود له. إن ما يشغل البشر على مر العصور، ما يهيئ لظهور العلم، ويصبح فروعا عديدة للبحث، وينتشر بإطناب لا حد له، وما يعيش منه وعليه آلاف من القسّ والأساتذة، وما هو محتوى تاريخ المسيحية، الذي تشكّل

---

(1) ط تترجم حرفيا الى السوط "svøben
وهي مفردة لا تستخدم حاليا في اللغة الدانماركية المعاصرة، ولها معان عديدة، وهي تعني تحديدا عقوبة، تقويم، واخيرا سوط. يشير كيركگورد هنا الى انه سيكون السوط الذي سيقوّم ويصحح ما خربه القسّ



دراسته القسّ والأساتذة المستقبليين - هو تنظيم نوع آخر من العبادة الذي يتألف بفعل إرادتهم الخاصة، لكن بطريقة؛ بحيث يرتبط اسم الله، والدعوة الى الله، بهذه العبادة، التي يعتقد معها الناس أنهم محميون ضد ما كل ما هو غير إلهي - ياللحسرة، رغم أن هذا بالضبط هو أكثر الانواع اللاإلهية الواضحة.

مثال: كان هناك رجل يعيل نفسه عن طريق قتل الناس. وهو يدرك بالتأكيد من كلام الله، أن ذلك غير مسموح به، وأن رغبة الله هي: أن لا تقتل. هذا أمر حسن، يفكر الرجل، لكن هذا النوع من العبادة لا يناسبني - لكنني أيضا لا أريد أن أكون شخصا غير تقي - فما الذي سيفعله إذن؟ سيتصل بقسّ، الذي يبارك باسم الله الخنجر. نعم، وهذه قضية أخرى.[1]

وباسم الله يتم التوصية بالعزوبة[2]. لكن؛ يقول الرجل: ان هذا النوع من العبادة في الواقع لا ينفعني - وأنا بالتأكيد أيضا لست غير تقي. ان خطوة مهمة كالزواج (التي أرجو ان تلاحظ ذلك، ينصح كتاب الله بتجنبها؛ أي أنه يعتقد أن الشيء المهم هو الإحجام عن اتخاذ "هذه الخطوة المهمة") - "فهل عليّ ان أقوم بهذه الخطوة، دون أن أضمن لنفسي مباركة الله." مرحى! هذا هو، رغم كل شيء، ما يسعى إليه رجل الله، القسّ؛ إنه يبارك هذه الخطوة المهمة" (التي تكمن أهميتها في أن يحجم المرء عنها). " وهو ما يرضي الله" - وأحقق انا رغبتي؛ وتصبح رغبتي عبادة؛ وسيحقق القسّ رغبته، إذ سيحصل على الـ 10 قروش، التي لم يكسبها بطريقة بسيطة، كأن يقوم مثلا بتنظيف ملابس الناس او تقديم البيرة او النبيذ. كلا، فقد كان بالتأكيد في عمل بالنيابة عن الله؛ فكسب الـ 10 قروش بهذه الطريقة هي عبادة: طوبى!

فأيّ لغو فارغ وأمر مقيت! فحين يكون أمر ما غير مرض لله، فهل سيكون هذا الامر مرضيا له، حين - وهذا يجعل في الواقع الشر أكبر - يأتي قسّ ويكسب 10 قروش ليعلن بأن هذا هو ما يرضي الله - هذا الأمر يجعل في الواقع الشر أكبر.

لنبقَ مع الزواج! يوصي الله في كلمته بالعزوبية. لدينا الآن شخصان يرغبان الزواج. وكان على هذين الشخصين أن يعرفا بلا ريب شخصيا، طالما يتمي هذان الشخصان نفسيهما مسيحيين، ما هي المسيحية؛ ولكن لندع هذا الامر جانبا الآن. هذان العاشقان يقدمان طلبا الى القسّ، والقسّ، بالطبع، كونه ملزم بقَسَم على الإنجيل الجديد يوصي

---

(1) اصلا الجملة الاخيرة بالالمانية

(2) see Corinthians 7:1, 7 - 8



بالعزوبية. فإذا لم يكن كذابا وحانثا باليمين، بحيث يكسب أجرته اليومية بأرخص السبل، فإن عليه أن يتصرف طبقا (للإنجيل). يمكنه على الأقل أن يقول لهما، بتعاطف إنساني إزاء هذه الحالة الانسانية من العشق،"أبنائي الأعزاء أنا هو آخر شخص ينبغي عليكما ان تتوجهان له؛ فأن تقصداني بهذه المناسبة هو أمر غريب في الحقيقة،كما لو أن أحدا ما يتوجه الى مدير الشرطة، لكي يسأله كيف سيتصرف تجاه السرقة؟ فواجبي هو أن أستخدم كل وسيلة لمنعكم؛ وأقصى ما يمكنني أن أقوله مع الرسول (إذ إنها ليست كلمات المعلم).حسنا، اذا كان لابدّ في النهاية من القيام بذلك، وأنكما لا تستطيعان السيطرة على شهواتكما، فعليكما أن تتفقا: "الأفضل ان تتزوجا خير من التَحَرّق"[1]، وأنا أعرف بصورة كافية، انكما سترتعشان حين أتحدث بهذه الطريقة عمّا تعتبرانه أجمل شيء في الحياة، لكن عليّ أن اقوم بواجبي. ولهذا قلت: بأنني آخر شخص كان عليكما أن تطلبا منه تأدية قسم الزواج".

وهو أمر مختلف في "المسيحية"[2]. إذ يحتفظ بالقسّ - طالما يكون هناك من يتم ربطهم معا. لو قصد الأشخاص المعنيون القابلات، فلربما لن تتعزز قناعاتهم أبدا؛ بأن ما يفعلونه هو مرضاة كبيرة لله، على هذا النحو تم زواجهما - أي ان " الإنسان" يحقق رغبته، لكن تحقيق الرغبة، تم مساواتها أيضا بحذاقة بوصفها عبادة؛ لأنه تم وضع اسم الله، بالارتباط مع هذا الأمر. لقد تم عقد قرانهما؛ بواسطة القسّ! آه، فأن يكون القسّ حاضرا، فهو أمر مطمئن؛ هذا الرجل المُلزم بالقسم على الإنجيل الجديد، لكنه أكثر الأشخاص إستعدادا مقابل 10 قروش، حيث يمكن للمرء القيام بأي عمل معه. هذا الرجل يضمن أن هذا العمل هو عبادة حقيقية.

ينبغي القول، مسيحيا، بأن الواقعة ذاتها التي يحضر فيها القسّ؛ هي أسوأ من كل شيء. فإذا اردت ان تتزوج، فمن الافضل أن يزوجك حداد،[3] لأنه ربما يمكنك، اذا

---

(1) se see Corinthians 7:9جاء في رسالة القديس بولص الى اهل قورنتس: " فإذا لم يطيقوا العفاف فليتزوجوا. فالزواج خير من التَحَرّق"

(2) هنا ثانية يميز كيركگورد بين المسيحية التي يتضمنها الانجيل الجديد والمسيحية التي يضعها بين قوسين

(3) أشارة الى حداد أسطوري، ولكنه حقيقة بائع تبغ في منطقة غربتنا غرين، إسكوتلندا، حيث سمح له بإنجاز مراسيم عقد القران. وكانت غريتنا غرين مكانا لكل عقود زواج الهاربين من 1754 وحتى 1856، حيث تم إصدار قانون يشترط ان يكون احد مقدمي طلب الزواج ساكنا 21 يوما على الأقل في إسكوتلندا قبل حصولهم على عقد القران.



أمكن القول ذلك، أن تكون قادرا على تجنب ملاحظة الله. لكن حين يكون القسّ مساهما، فلن يكون ممكنا تجنب ملاحظة الله. وهذا هو الأمر بالضبط، يجعل اشتراك الراهب في الواقعة جريمة بقدر ما. تذكر ماذا قيل الى أحد الافراد الذي ناجى الآلهة في عاصفة: فقط لا تدع الآلهة تلاحظ أنك موجود.[1]. على المرء أن يقول بالطريقة نفسها: أنظر ليس هناك قسّ حاضرا. ولم يؤدِ الآخرون، الحدّاد والعاشقان اليمين على الإنجيل الجديد؛ ولهذا، إذا أمكن القول بهذه الطريقة، إنه أمر أكثر قبولا مما لو حضر القسّ بطلعته - المقدسة.

* * *

كلّ دين، وفي هذا شيء من الحقيقة، والمسيحية بالتأكيد، يهدف الى تغيير كامل للإنسان، ويريد أن ينتزع منه عبر الزهد ونكران الذات كلّ ذلك، بالضبط ذلك، الذي يبدو متشبثا مباشرة به، والذي ترتهن حياته اليه مباشرة. لا يحتاج الانسان الى هذا النوع من الدين، كما يفهمه هو. لهذا، وكما تتواصل الرواية، ثمة طبقة اجتماعية راقية محترمة (اية ريبة!) تعيش، من جيل الى جيل: القسس. تجارتهم هي توجيه العلاقات بحيث يصبح كلّ ما يرغب فيه الناس هو الدين، لكن مقابل ترديد اسم الله، ودفع مبلغ معين الى القسّ. أما بقية المجتمع، إذا ما نظر المرء الى القضية بصورة دقيقة، فإنها مهتمة للإبقاء بأنانية على التصور المعهود عن القسّ، فبعكس ذلك لا يمكن إنجاز التزييف.

أن تكون مسيحيا طبقا لرؤية الانجيل الجديد يعني تغييرا جذريا، وينبغي على المرء أن يقول، من وجهة نظر إنسانية خالصة، انها اكثر الامور أسى للعائلة، إذا ما صار أحد افرادها مسيحيا. في مسيحية كهذه ستغدو العلاقة بالله عبئا كبيرا، فهو ليس "كما لو "أنه خسر"، لا، فبمعنى اكثر تحديدا من الموت، قد خسر كل شيء اسمه عائلة. وحول هذا الامر يتحدث المسيح باستمرار، سواء حينما يقول عن نفسه، بأن تكون أحد اتباعه يعني ان تكون أمه، اخوه، اخته، ذلك بمعنى آخر، إنه ليس له أمّا أو أخوة أو اخوات[2]؛ أو حينما يواصل برمزية الحديث عن تصادم النتائج عن كره الأب، الأم، طفله[3].. الخ. أن تكون مسيحيا في تصور الانجيل الجديد يعني التخطيط للتحضير للانعتاق الفردي

(1) فحتى هم راحوا يدعون الى الله العون. "السلام". قال هو: "خشية ان يسمعوا ويغدوا واعين بانك هنا في السفينة" كان ذات مرة في رحلة مع بعض الرجال المؤمنين ، وعندما واجهتهم العاصفة

(2) انظر متى، 12: 49

(3) انظر لوقا، 14: 26



(كما يتحدث طبيب الاسنان عن الإعداد لترخية لحم السن)، من الإطار الذي يتمسك به بعاطفة مباشرة، والذي يمسك به بعاطفة مباشرة.

لم يكن هذا النوع من المسيحية جذابا إطلاقا للإنسان - بدرجة قليلة كما الآن، وبدون تحفظ مثلما هو قليل حاليا كما في العام 30 - بينما كانت مكروهة له في أعماق قلبه الى حد بعيد. لهذا كما تقول الرواية، كانت تعيش هناك، من جيل الى جيل، طبقة اجتماعية محترمة جدا، التي كان شاغلها تحويل المسيحية الى ما يناقضها.

إن مسيحية" الكهنة" هي كالتالي: بمساعدة الدين (الذي يهدف للأسف القيام بما هو مناقض تماما) يتم ربط العوائل بعضها ببعض؛ بأنانية أكبر واكبر، وتنظيم احتفالات عائلية، احتفالات عائلية جميلة، مفرحة - مثلا: المعمودية والتعميد، التي تمتلك احتفالاتها، مقارنة بجولات الى حديقة الحيوانات ومناسبات عائلية أخرى، سحرها الخاص - بأنها "أيضا" دينية.

"الويل لكم" يقول المسيح لأولئك العارفين بالقانون"الورّاقين"، "إنكم أخذتم مفتاح المعرفة؛ فلا أنتم تدخلون (أعني، ملكوت السماوات" انظر متي: 23:13) ولا الذين يريدون الدخولَ تدعونهم يدخلون" (لوقا، 11: 52)

هذا هو أفضل عمل محترم للقسّ، تجارة تمنع البشر من الدخول في مملكة الله. بالمقابل، يقدم " القسّ" أحسن مالديه من عروض (التي يمتلك المنتج كارستنسن[1] لها موهبة محددة بأسلوب ممتع). احتفالات جميلة، بهية مضافا اليها - تماما كما هو النبيذ القليل، طيب المذاق مع الليمون - قليلا من الدين، وهو الأمر الذي لا يمكن لكارستنسن أن يفعله.......لكن يمكنه على نحو محتمل أن يرتّبه.

ان تربية العائلة المسيحية للأطفال مسيحيا، التي يتم إطراؤها بقوة، خاصة في البروتستانية، تقوم على الكذب، الكذب الصريح!

الحياة في "المسيحية" هي على نحو مألوف كأولئك الآباء والأمهات الذين لا يقلقون أنفسهم إطلاقا، كونهم مسيحيين ماعدا بالاسم، وهم في الواقع لا دين عندهم. وهكذا فإن تربية الطفل تتكون من نوع من التدريب، وتعليم عدد من الأمور، لكن من الجانب الآخر، لا ينشغل المرء بتقديم أيّة نظرة دينية، وحتى أقل مسيحية، عن الحياة

---

(1) جورج يوهان كارستنسن (1812 - 1857) ، ناشر، مؤسس مدينة الالعاب في كوبنهاكن - التيفولي - ومنظم للاحتفالات المقامة على حدائق قلعة روسنبورغ.



للطفل، أو التحدث اليه عن الله، وحتى أقل مما تعرضه المفاهيم والتصورات التي تتسم بها. ويختلف الامر بالنسبة للعوائل، التي تشعر عادة بالاعتداد الشديد بالنفس كونها مسيحية جادة والتي تعرف كيف تتحدث كثيرا عن الحياة العائلية المسيحية، وعن أهمية التربية المسيحية للأطفال. هنا يدور الحديث عن أهمية تربية الطفل في المسيحية منذ وقت مبكر من الطفولة،، كما يطلق عليها، والأهمية التي تعزى اليها. إلا ان الحقيقة هي، ان هذا (التباهي البروتساتني) ، هذه التربية العائلية المسيحية للأطفال تقوم، مسيحيا، على الكذب، الكذب الصريح. ويمكن توضيح هذا الامر بصورة بسيطة جدا:

أولا: فهم كيفية مجيء الطفل الى الوجود، مسيحيا! لا يستطيع الوالدان التحدث حقيقة الى الطفل حول هذا الموضوع. ان الوالدين أنانيان بما فيه الكفاية لكي - وباسم المسيحية! - يربيان الطفل على وفق فكرة مفادها؛ أن وجود الطفل هو صنيعة جيدة للغاية من جانب الوالدين، وسيرضي بخاصة الله هذا العمل النادر للوالدين، الذي يأتي الطفل بواسطته الى الوجود. وبكلمات أخرى، فقد تم باسم التربية المسيحية للأطفال قلب المسيحية كليا رأسا على عقب، وجعل رؤيتها عن الحياة مناقضة تماما لما هي. مسيحيا، أن تمنح الطفل الحياة، هو أيّ شيء باستثناء أن يكون عملا صالحا كبيرا (هذه وثنية). ومسيحيا، فإن انهماك المرء بإنجاب الأطفال يمكن ان يكون أيّ شيء عدا مرضاة الله حيث يجعل المرء نفسه بواسطتهم جذابا بنظر الله (ان تصورا كهذا عن الله هو وثنية، بل إنه أدنى نوع من الوثنية، أو إنه هذا النوع من اليهودية، التي تريد المسيحية إلغاءه بصراحة). هذا، مسيحيا هو أعلى درجة من الأنانية، فلأن رجل وامرأة لا يتمكنان من ضبط شهواتهما، فعلى مخلوق آخر أن يتحسر في وادي الدموع والعقاب، هذا ربما لمدة 70 عاما، وربما يكون خاسرا الى الابد.

ثانيا: إن هذا العالم، الذي يضع الوالدان من خلال صنيعهما الرائع الطفل فيه، هو، مسيحيا، عالم آثم، غير إلهي، شرير؛ حيث ينتظر البؤس والكرب والتعاسة كلّ فرد يولد فيه، إذا كان من بين أعداد أولئك الذين تم إنقاذهم؛ وتنتظر أولئك الذين يواجهون مصيرا معاكسا في هذا العالم خسارة أبدية. هذا الأمر لا يستطيع الوالدان قوله للطفل. فمن جهة، الطفل غير قادر على فهمه؛ الطفل بحكم الطبيعة سعيد أكثر مما ينبغي لكي يكون قادرا على استيعاب أمور كهذه. ومن الجهة الأخرى، فمن مصلحة الوالدين ان لا يخبرا الطفل هذا بصورة جيدة. كلّ طفل، ببراءته هو، بهذا القدر او ذاك، عبقري. لنفترض الآن أن الطفل قال للوالدين ببراءة: "إذا كان هذا هو النوع من العالم، وان هذا



هو ما ينتظرني، فبالتأكيد ليس أمرا حسنا أنني جئت الى هذا العالم". مرحى، صديقي الصغير، لقد أصبت كبد القضية! إنها حالة كارثية عظيمة بالنسبة للوالدين! كلا، لا يمكن الغش في المسيحية.!

ثالثا: لا يقدم الوالدان الى الطفل فكرة مسيحية حقيقية عن الله، وهما مهتمان بأنانية كي لا يفعلا ذلك. إن هذا العالم بالنسبة لله هو عالم خاسر، وإن كلّ من يولد هو خاسر،كونه مولود، وأن ما يريده الله - محبّة - هو انّ على الفرد ان يموت من أجل العالم، وأن الله، إذا كان الله رحيم جدا؛ بحيث يشمله بحبه، وهذا ما يفعله الله عندئذ - حبا - مع من يريد تعذيبه في كل الشدائد المصممة؛ لكي تنزع الحياة منه، لأن هذا ما يريده الله - مع ذلك محبة - أنه يريد حياة الفرد الذي وِلِد، يريده ان يتحول الى فرد قد مات، شخص ما يعيش كفرد ميت - هذا الأمر لا يمكن للطفل ان يستوعبه، حتى وإن تم إخبار الطفل به، كما أن الوالدين ولدواع أنانية يحصنان نفسيهما جيدا ضد قوله. فما الذي سيفعلانه إذن؟ سيتحدثان باسم تربية الأطفال "المسيحية" بلغو كبير مشوش يغرفانه من برميل الوثنية بما يتناسب مع ما أشرنا اليه في أعلاه: إنها هبة لا مثيل لها أنك جئت الى الوجود، إنه عالم بهيج جئت إليه وان الله رفيق لطيف، وما عليك سوى التمسك به، وهو بالتأكيد لن يلبي جميع أمنياتك، ولكنه مع ذلك سيساعدك. كذب صريح.

بناء على ذلك تتكوّن تربية الطفل المسيحية، التي يتم اطراؤها الى اقصى درجة لإشباع الطفل من كذب صريح. إن حياة العائلة المسيحية الممدوحة كثيرا هي ذاتها، مسيحيا، كاذبة؛ فمسيحيا ليس هناك حياة عائلية، على الأقل بمعنى أنها يجب ان تكون الشكل الأكثر صدقا للمسيحية، والتي يمكن على الأكثر التسامح معها. إن حياة العائلة المسيحية التي نفسها تقوم على الكذب، وتملؤ الطفل كليا بالكذب، من ثم تُطور هي نفسها ولعا نحو هذا النوع من المسيحية الطفولية (وهو ليس بالأمر الغريب تماما، طالما انه وثنية)، وتصبح حسّاسة تجاه فكرة أن المرء هو مسيحي حقيقي فقط كطفل.

فما تبعات هذه التربية المسيحية الممدوحة للأطفال إذن؟ النتيجة هي: أما ان يخدع الطفل بنفس الهراء خلال كل حياته كشاب، أب، ورجل عجوز، أو، ان ثمة لحظة محتومة تأتي في هذه الحياة، حين يتم اختبار الطفل في أكثر المحن رعبا، عمّا إذا كان الله منطلقا بائسا، يدع طفلا مسكينا يعتقد بأنه (الله) يختلف بكل ما في الكلمة من معنى عمّا هو في الحقيقة، أو أن والديه كذّابان.

ثم حين يتجاوز هذه المحنة، حين يدرك أن كلّ ما يتعلق بالله، صحيح، وأن الله لا



علاقة له، إطلاقا، بما تعوّد الإنسان قوله عنه، وان حب الوالدين الإنساني صادر في كلّ الأحوال عن حسن نية؛ حينئذ سيحتاج مع ذلك فترة طويلة، طويلة جدا، وعلاجا روحيا أكثر ألما؛ لكي يطرد كلّ ما ملؤوه به، باسم تربية الاطفال المسيحية، من نفسه.

أنظر، هذه هي نتيجة التربية المسيحية للأطفال الممدوحة بدرجة عالية؛ التي تقوم على الكذب، الكذب الصريح. لكن القسّ يمدحونها. حسنا، إنه أمر مفهوم. شخص واحد كافٍ لكي يجلب الكوليرا الى مدينة كاملة، وأن 1000 حانث باليمين هو اكثر من أمر كافٍ لنقل الجرب الى كل المجتمع؛ ولهذا فإن ما يحيا باسم المسيحية، هو مسيحيا، كذب صريح.

الحقيقة عن أهمية " القسّ " للمجتمع

تماما كما إن على الإحصائي، الخبير في هذا الحقل، حين يطلع على المواطنين في مدينة كبيرة، عليه أن يكون قادرا على ان يقدم أرقاما متناسبة عمّا تستخدمه مدينة كهذه من العاهرات؛ تماما كإحصائي خبير في هذا الحقل، فإن عليه حين يطلع على حجم الجيش، أن يكون قادرا على تحديد العدد المناسب من الأطباء الذي يحتاجه جيش بهذا الحجم؛ لكي يتم الاعتناء به جيدا. تماما كذلك كان ينبغي أيضا على الإحصائي، الذي يتعامل مع أمور كهذه، حين يكون مطلعا على المواطنين في بلد، ان يكون قادرا على تحديد العدد المناسب لحانثي اليمين (القسّ)، الذي يحتاجه بلد كهذا، لكي يكون محميا تماما، باسم المسيحية، من المسيحية، او مصانا بصورة تامة، تحت قناع المسيحية، بحيث حين يكون قادرا على العيش، حياة وثنية، وعلاوة على ذلك، هادئة وطاهرة من خلال كونها مسيحية.

حقيقة أهمية "القسّ" للمجتمع من وجهة النظر هذه واضحة، أو الى أيّ حد يتوقف ذلك في الواقع على أهميته.

تفترض المسيحية من وجهة نظرها عن الوجود الإنساني؛ أن الجنس البشري هو جنس خاسر، وان كل فرد يولد، وكونه يولد، ومن ثم من خلال كونه ينتمي الى هذا الجنس، فهو روح خاسرة. ولهذا تريد المسيحية إنقاذ كل فرد، لكنها لا تخفي على أيّ نحو حقيقة أنه إذا كان ينبغي القيام بعمل جاد بهذا الشأن، فستغدو هذه الحياة وبدون شرط النقيض تماما لما يمتلكه الإنسان من حس ومزاج، تغدو معاناة، وكرباً ومأساة صرفة.

هذا بالتأكيد ليس مقبولا للإنسان؛ ربما لا يوجد فرد واحد بين الملايين، الذي هو على قدر كاف من الصدق والنزاهة قبول هذا. لذلك فمهمة الإنسان "الجنس



البشري"، و"المجتمع" هي حماية نفسه بكل قوته ضد المسيحية، التي تعتبر عدو البشرية المميت.

لكن ان تنفصل عن المسيحية علنا؛ "لا". يقول الإنسان الذكي كما هو، " لا". هذا أمر غبي، وحتى متهور، وليس آمنا على نحو كاف البتة. ان سلطة بهذا القدر الكبير، كما هي المسيحية، لو أن المرء يكون وجها لوجه صادقا جدا تجاهها، يشغل نفسه بها كثيرا جدا، بحيث يرفضها كليا، فسيواجه المرء في نهاية المطاف خطرا، بحيث تضيق هذه السلطة عليه الخناق؛ عقابا لانشغاله بحماقة بها، لأن رفضها بصدق هو مع ذلك انشغال بها على نحو ما.

كلا، هنا ينبغي استخدام أدوات أخرى، هنا على الراس الذكي "الإنسان" أن يكون بطريقة مختلفة تماما في وظيفته.

والآن ستبدأ الكوميديا. فبالنسبة لحشد جماهيري بهذا او ذاك الحجم، يقول الإحصائي إنه يحتاج الى عدد كبير جدا من القسّ. وهؤلاء يمكن تشغيلهم. فإذا لم يكن ما يعظون به، وإذا لم يكن ما تعبر عنه حياتهم هو مسيحية الإنجيل الجديد، فهو أمر يدركونه أنفسهم جيدا. لكنهم يقولون: انها مصدر رزقنا، يتعلّق الامر بالنسبة لنا أن نظل متنبهين بقوة، وأن لا نخاف.

أولئك هم حانثو اليمين. ربما لدى المجتمع بعض التصورات بأنه ليس الكلّ على ما يرام فيما يخصّ القسم على الانجيل. مع ذلك يفكر المجتمع، من الطبيعي ان المهمة بالنسبة لنا هي ان نكون متنبهين بصورة غير عادية ونزعم كما لو ان كلّ شيء على ما يرام. "نحن" يقول المجتمع: "نحن مجرد مواطنين عاديين؛ لا يمكننا ان نشغل أنفسنا بالدين بهذه الطريقة؛ نحن نثق براحة بال بالقسّ، الذي، برغم كل شيء،ملزم بالقسَم على الإنجيل الجديد".

الآن اكتملت الكوميديا؛ فالكل مسيحيون وكل شيء مسيحي، والقسّ، وكل شيء يعبر عمّا هو مناقض تماما لمسيحية الإنجيل الجديد. لكن يبدو أن من المستحيل الإمساك بنهاية هذه القضية المحاكة بخبث؛ تبدو استحالة الوصول الى ما خلف المظاهر. كيف يمكن للبعض أن يشك بوجود المسيحية؟ في الحقيقة إنه أمر مستحيل تماما، مثلما يطرح شخص فكرة مفادها أن القسّ تاجر (بالرغم كل شيء فإنه ملتزم بالقسم على نبذ هذا العالم؛ لهذا فالتجارة، المشروع التجاري[1] يختفي تحت شعار نبذ

(1) في الاصل بالالمانية، لكن كيركگورد يتلاعب بالمفردة فيركبها مع حروف دانماركية



هذا العالم)، وهو أمر مربك جدا كما يقول شخص عند الوصول "مع السلامة". كيف يمكن لأحد عند سماعه كلمة مع السلامة أن يفكر بأن شخصا ما قد وصل، وكيف يمكن حدوث هذا الامر لأيّ كان - في الحقيقة انه لم يحدث لأيّ كان، أو لو أنني لم أقلها بنفسي لما عرفَ أحد من هو الذي أتحدث عنه تحت اسم حانثي اليمين، عرفَ إنه "القسّ،" "القسّ" الذي هو في الواقع: شاهد الحقيقة.

هذه هي حقيقة أهمية "القسّ"، للمجتمع، الذي يستخدم من جيل الى جيل عددا "ضروريا" من حانثي اليمين؛ لكي، باسم المسيحية، يكون محميا تماما من المسيحية، ومصانا تماما ليكون قادرا على العيش وثنيا، مطمئنا، وحتى طاهرا، بكون هذه هي المسيحية.

ليس هناك، بالتأكيد، في كل المؤسسة الكنسية نزيه واحد. نعم، انا أعرف جيدا، أن هناك أناس غير ميّالين من نواح عديدة للاتفاق معي على ما أقول، يعتقدون مع ذلك، بأن عليّ ان أجعل بعض الاستثناءات، بأن هناك مع ذلك أقلية. لا، شكرا لكم. لكي أشرع في مناقشة هذا الموضوع يعني التورط في اللغو. من المحتمل ان تكون النتيجة اعتراف كلّ المؤسسة، وكلّ المجتمع، بأنني على حق في كلّ ما أقوله طالما سيعتقد كلّ واحد بطبيعة الحال؛ أنه الاستثناء. لكن وبالحرف الواحد ليس هناك استثناء؛ فليس هناك وبالحرف الواحد قسّ واحد صادق. دع الشرطة تدقق قليلا بأمر هذا الشخص الصادق المفترض، الشخص النادر والصادق فوق العادة، وسيرى المرء الذي يريد أن يرى؛ بأنه سيرى على الفور، أنه أيضا ليس استثناءً، لأنه لا يوجد وبالحرف الواحد فرد واحد صادق.

أولا: إنه بالتأكيد ليس غبيا، لكي لا يكون قادرا على إدراك أن الطريقة التي يكافأ بها، هي، مسيحيا، طريقة مرفوضة إجمالا، وهي مناقضة تماما الى تعاليم المسيح؛[1] كما أن كل حياته كمعادلة تتكون من موظف دولة وتابع للمسيح، هي، مسيحيا، مرفوضة كليّا، ومناقضة لتعاليم المسيح، بكل ما في الكلمة من معنى، وذات وجهين، ولهذا سيقصّر المرء (ولو لسبب مختلف تماما عن ذلك الذي استخدم ضد المجرمين، طالما من غير المرجح هروب "القسّ"؛ لا حاجة للمرء أن يكون خائفا من ذلك)، على ان بذلته كانت ذات لونين، لكي تعبر عن: هذا - وذاك، نعم - ولا.[2]

ثانيا: كونه عضوا في المؤسسة، فهو يُشارك في إثم كلّ المؤسسة. حينما تكون كلّ

---

(1) انظر متى 10:8

(2) وبهذا فهو ذو وجهين، وهو يريد انه لا يمكن جمع المتناقضات في آن واحد. يقصد كيركگورد هنا: ان القسّ يعمل في آن واحد للدولة وللكنيسة،



المؤسسة فاسدة، فيمكن التعبير عن الصدق فقط من خلال إلغاء المرء عضويته في هذه المؤسسة؛ وإلا ستكون النتيجة الوحيدة هي (مفترضين اننا نصدق للحظة نزاهته)؛ أن قبول المؤسسة له عضوا لديها، يعني أن عندها شخصا ترجع إليه وهو تماما الأمر الذي ينبغي أن لا يحصل. وهذا يشابه حالة شغب، حين تتوجه الشرطة الى الجمهور المُجتمع، قائلة لهم: ان عليهم ان يتفرقوا، فلا يبقى مواطن صالح واحد واقف؛ فالبقاء هو علامة واضحة بأن الشخص ليس مواطنا صالحا، لأنه عبّر عن ذلك برفضه الاشتراك مع أولئك الذين لم ينصرفوا رغم حظر الشرطة، لأن البقاء هو إشارة فعلية على إنه ليس مواطنا صالحا. لكن دعونا نفترض للحظة أن هذا الشخص الذي بقي واقفا هو رجل ذو مكانة محترمة، مواطن صالح، دعونا نتجاهل أن بقاءه هو تجاوز، سيساهم ببقائه، بمعنى آخر، بضرر بالغ. وسيكون للمشاغبين منذ اللحظة شخصا يرجعون اليه، وربما تكون النتيجة أن الشرطة لن تتقدم بحماس، كما كان ضروريا، لأن هذا "المواطن الصالح" حاضر.

ثالثا: ان الشخص المفترض الصادق، ربما أبعد عن أن يكون استثناءً، إنه، بطريقة مهذبة فحسب، حتى أسوء من الآخرين. فكما هو معروف، إن الأعور يحكم بين العميان. لو أن أحدا يهدف بلوغ مكانة مهمة بثمن بخس، فإنها خطة حكيمة للدخول في شركة غير قديرة، رديئة وغير نزيهة. بالمقابل، ستبدو نزاهة المرء الضئيلة هنا، رائعة؛ آه، نعم، إلا إذا كان هذا الاستخدام الذكي للإيضاح هو نوع من التضليل أكثر عمقا من خداع الآخرين الصريح.

كلا، لا يوجد بالحرف الواحد كاهن واحد صادق. من ناحية أخرى، فكلّ المجتمع هو، مسيحيا، لوجود "القسّ" بدون أساس، والذي لن يكون كذلك لو أن "القس" لم يكن موجودا.

من الصباح حتى المساء يعبّر آلاف بل ملايين من المجتمع عن تصور للحياة، الذي يتناقض تماما مع تصور المسيحية، متعارض كما تتعارض الحياةُ والموت. لا يمكن للمرء تسمية هذا الأمر وضاعة، إنه انساني. لكن الوضاعة تحلّ الآن: هنالك 1000 رجل مقيّد بالقسَم على الانجيل الجديد، وهم أنفسهم يعّبرون، مثل بقية المجتمع تماما، عن تصور للحياة مناقض كليا لتصور المسيحية، ولكنهم يطمئنون المجتمع أيضا الى أن هذه هي المسيحية. الآن المجتمع شرير.

أن تكون مسيحيا من وجهة نظر الإنجيل الجديد يعني ان تحتل مكانة أعلى من الإنسان، مثلما أن تكون إنسانا في مرتبة أوطأ، تختلف عن أن تكون حيوانا. رغم أنه يقف معانيا وسط حقيقة هذه الحياة، المسيحي، هو من وجهة نظر الإنجيل الجديد



مغترب تماما عن هذه الحياة. إنه أجنبي وغريب، كما هو مكتوب في الكتاب، وأيضا في مجاميع الصلوات[1] (- هجاء قاس! - الذي، ما يزال يقرأ عاليا من قبل نوع من القسّ الموجودين عندنا حاليا، وأمام نوع من المسيحيين الذي يعيشون الآن). فكر في رئيس الأساقفة، الراحل ماينستر[2] وحسب، يرتل مثلا: نحن غرباء وأجانب في هذا العالم. المسيحي من وجهة نظر الإنجيلِ الجديد هو بالمعنى الحرفي للكلمة غريب وأجنبي: وهو نفسه يشعر أنه غريب، وكلّ فرد يشعر، غريزيا، بأنه غريب عنه.

دعني أضرب مثلا: ان تعيش بهذه الطريقة، بحيث يعمل المرء بجهد شاق أكثر من أيّ عامل ملتزم (وبمرور الوقت يقرض النقود) فيصبح معدما، ويكون مسخرة...الخ. هذه الطريقة من العيش، تبدو بالنسبة لأغلب الناس نوعا من الجنون، وسيشعر العديد، في كلّ الأحوال، بأنهم غرباء، ولن يفهموا حياة كهذه. بيد أن الحقيقة هي أن حياة كهذه تربط نفسها بمسيحية الانجيل الجديد. ولنتصور الآن بأن شخصا ما الذي يعيش بهذه الطريقة يحيا في مجتمع مسيحي، حيث يوجد هناك طاقم كامل من المعلمين المكتّلين بالقسم على الانجيل الجديد، حينها سيحل الشر. ان هؤلاء الملزمين بالقسم - لا يشعر أغلب الناس في الواقع أنهم غرباء نحوهم، ونحو طريقتهم في الحياة. إنهم متعودون على هذا الأمر، وهم في الحقيقة اتباعه. ثلاثة هتافات للربح، للعمل في تجارة مربحة، بطريقة او أخرى. لكن هؤلاء المعلمين هم بالضبط قسّ. ومن ثم، فإن عليهم، وبوصفهم مقيّدين بالقسَم على الإنجيل الجديد، أن يعرفوا بلا شك ما هي المسيحية؛ فيقدمون ضمانة الى الحشد؛ أن هذا الربح وما شابهه هما مسيحية حقيقية. وحين تتم تربية أغلب الناس بهذه الطريقة، ويشعرون بأنهم غرباء عن نوع الحياة الذي تم وصفه أعلاه، ويميلون لاعتباره جنونا (الذي ما يزال غير وضيع بل إنساني)، سيعتقدون بأن لهم الحق، مسيحيا، كي يحكموا بأن مثل هذه الطريقة من الحياة هي نوع جنون. أنه شر، وهذا الشر سببه وجود "القسّ".

ذات مرة دارت محادثة لي مع رئيس الأساقفة الراحل ما ينستر، كما يلي؛ قلت له: إن على القسّ ان يتوقفوا عن إلقاء الخطب، وإن خطبهم لا أثر لها قطعا، لأن

(1) في الانجيل وكذلك في مجاميع الصلوات تستخدم يوم الاحد في العام الجديد الكلمات التالية من الصلوات: "نحن، الذين كغرباء واجانب في هذا العالم" انظر بيتر، رسالة رقم 1، 2:11

(2) كان ما ينستر في زمن سورن كيركگورد رئيسا للأساقفة، وكان كيركگورد يعارضه في العديد من آرائه عن المسيحية. ورغم ان كيركگورد وجه نقدا مواربا له في كتابه "تمرين في المسيحية" الذي صدر 1851، الا أنه لم يشهر نقده بصورة علنية الا بعد موت ماينستر وتعيين رئيسا جديدا للأساقفة في الدانمارك.



المؤمنين يفكرون وراء ظهره. حسنا، انها مصدر عيشه. أجاب رئيس الاساقفة ماينستر على ذلك بصورة غير متوقعة حقا: ما يقولونه فيه بعض الصحة. لم اكن أتوقع هذا الجواب. بالتأكيد قال ذلك في حديث خاص بيني وبينه، لكن كقاعدة كان رئيس الاساقفة ماينستر يمتاز بدرجة عالية من الحذر حول هذه النقطة. فيما يخص ملاحظتي تلك، فقد تغيرت فقط الى الحد الذي غدا لي واضحا أن القسّ يترك بمعنى ما تأثيرا لا حدود له، لأن وجوده يغّير، مسيحيا، كلّ المجتمع، نحو الشر.

عن الاهتمام الذي تلقاه قضيتي

بصورة ما فإن هذا الاهتمام كبير بما فيه الكفاية. ما أكتبه منتشر، بمعنى أكثر مما أنا طلبت، رغم انني بمعنى آخر أريد (بالتأكيد دون الرغبة باستخدام حتى أقل الأساليب التي يمكن ان تشابه بأقل صورة الخُدع المعروفة للسياسيين والبائعين المتجولين والفنانين المبهرجين) أوسع الانتشار. الناس تقرأ ما أكتب؛ العديد منهم يقرؤونه باهتمام كبير، ذلك الذي أعرفه.

لكن ربما سيكون الأمر في ذلك مع العديد. سيذهب المرءالأحد القادم كما هي العادة الى الكنيسة، ويقول: ان ما يكتبه ك، هو في الجوهر حقيقة، ومهم جدا قراءة ما يشير إليه، بأن كلّ العبادة الرسمية المقدّسة هي ان تجعل من الله مسخرة، هي كفر. لكن بما اننا تعودنا عليها، فلا يمكننا تحرير أنفسنا من ذلك، لأننا لا نملك طاقات كهذه. ما هو مؤكد، علينا قراءة ما يكتبه بمتعة؛ بحيث يكون المرء فعلا متلهفا جدا للحصول على عدد جديد، والاطلاع أكثر على هذه القضية الاجرامية المهمة الى حد كبير دون أدنى شك.

مع ذلك فإن هذا الاهتمام ليس مفرحا حقا، بل بالأحرى محزن، وهو دليل آخر مؤسف على أن المسيحية ليست غير موجودة وحسب، بل ان الناس في عصرنا؛ ليسوا هم في ما أريد تسميته في حالة دين، بل غرباء تجاه، وغير متعودين نحو عاطفة من هذا النوع التي يتطلبها كلّ دين، والتي بدونها لا يمكن إطلاقا أن يكون للمرء دين، وخاصة المسيحية.

دعوني أستخدم توضيحا لما اريد قوله. أنا أستخدمه على مضض بمعنى واحد، لأنني لا اريد ان أتحدث عن أشياء كهذه. مع ذلك فإنني أختاره واستخدمه باحتراز بالغ، نعم، إنني أعتبر عدم استخدامه (التوضيح) أمرا غير مقنع، طالما أن خطورة القضية تقتضي استخدام كلّ شيء لجعل كلّ من يحتاجه، يشمئز فعلا من وضعه، ويستهجن ذاته.



ثمة رجل تخونه زوجته، لكنه لم يكن يعرف ذلك. أطلعه أحد أصدقائه على الأمر - صنيع صداقة مشكوك بها، ربما يحلو للبعض ان يقول - يردّ الرجل: لقد استمعت اليك باهتمام بالغ وأنت تتحدث؛ أنا معجب بدقة الذهن التي عرفت بها ان تتابع خيانة زوجية سريّة الى هذا الحد، التي لا أملك عنها في الواقع أية فكرة. لكن هل عليّ لهذا السبب، وقد علمت أن الامر كذلك، أن أطلّقها - كلا، لا يمكنني أن أتخذ قرارا. فأنا على الرغم من كل شيء، متعود على هذا الروتين البيتي، لا يمكنني ان أعيش بدونه. علاوة على ذلك فهي تمتلك ثروة؛ ولا يمكنني أن أفعل ذلك بدون أن يكون عندي مال أيضا. لكنني مع ذلك لا أرفض الاستماع باهتمام بالغ لما يمكنك إخباري المزيد عن هذه العلاقة، لأنه - أنا لا أقول هذا لأمدحك - ولكن لأنها قضية مثيرة جدا.

ثمة شيء مرعب ان يكون لدى المرء شغف لما هو مثير بهذه الطريقة. وكذلك ثمة شيء مرعب أيضا: أن يكون المرء مطلعا على معلومات مهمة؛ تفيد بأن عبادته هي كفر، ومع ذلك يواصلها؛ لأنه، برغم كل شيء، معتاد عليها. ليس الأمر ازدراء المرء لله؛ بقدر ما هو في الجوهر ازدراء لنفسه. يعتبر المرء أن ما تسببه خيانة الزوجة أمر بغيض، وينطبق الأمر على الزوج، وبنفس الوقت لا ينطبق الأمر عليه. إنه أمر مثير للازدراء أن يجد المرء نفسه في وضع كهذا، وأن يبقى فيه. لكن (وهو أمر من غير المحتمل حدوثه لأيّ شخص دون أن يتحمل نفسه المسؤولية) أن يكون عنده دين بهذه الطريقة، أن يعرف بنفسه أن عبادته هي كفر، ومع ذلك ما يزال يريد الاستمرار بأن عنده دينا. إنه احتقار كبير للذات.

أوه، هناك مع ذلك ما هو أكثر حزنا مما يميل الناس لاعتباره أكثر الأمور حزنا، التي يمكن أن تحدث لإنسان، أعني: ان يفقد المرء عقله؛ هناك أمور أكثر حزنا! هناك لا مبالاة تجاه التعهد بامتلاك قوة شخصية، فغباء (الشخص) العادي هو أكثر رعبا من غباء العاقل، ومن المحتمل أيضا أن لا علاج له. وبالطبع فإن اكثر شيء محزن يمكن ان يقال عن شخص ما: إنه لا يمكن له أن يرتقي، ولا يمكن لمعارفه أن ترّقيه. مثل الطفل الذي يترك طائرته الورقية تطير عاليا، فإنه يترك كذلك معارفه تطير: يجد الأمر مثيرا، مثير الى درجة كبيرة؛ بحيث يتابعها بنظراته، لكنها لن تستطيع رفعه الى الأعلى، سيبقى في الوحل، يتوق أكثر فأكثر بيأس شديد لما هو مثير.

ولهذا وبغض النظر عمّن تكون، اذا كان هذا الحال هو بطريقة هو حالك ايضا؛ الخزي لك، الخزي لك، الخزي لك!



- 9 -

النزعة الإيمانية عند كيركگورد

رضا أكبري[1]

ترجمة: حسن الهاشمي

(1) باحث وأستاذ جامعي إيراني.



بدأ كيركگورد كتابة أفكاره في مؤلفات زاخرة وكثيرة منذ عام 1834 واستمر في الكتابة إلى عام 1855 حيث فارق الحياة في تلك السنة، [وبذلك يكون عطاؤه العلمي قد استمر لأكثر من عشرين سنة]. وقد كتب أهم أعماله ما بين عامي 1843 و1836، وكان في الغالب يستخدم حينها اسما مستعارا هو "يوهانس كليماكوس"[1]. من أهم الأعمال التي كتبها في تلك الفترة، يمكن لنا أن نذكر العناوين الآتية: إما/ أو[2]،خوف ورعشة[3]، التكرار[4]، ثلاثة حوارات بناءة[5]، شذرات فلسفية[6]، حاشية نهائية غير علمية على شذرات فلسفية[7].

بطبيعة الحال إن لمؤلفات كيركگورد التي كتبها في السنة الأخيرة من حياته أهمية كبيرة. فقد بدأ يصب جام انتقاداته على المسيحية الرسمية في الدنمارك في تلك السنة. وكانت الكنيسة الدنماركية في عهد كيركگورد كنيسة لوثرية، وكانت ولادة طفل تعني عضويته في تلك الكنيسة وانتسابه إليها بوصفه مسيحيا لوثريا. لم يكن كيركگورد معارضا للمسيحية كما هي معروضة في الكتاب المقدس، لكنه كان يعتقد بأن بين المسيحية الرسمية والمسيحية كما هي في الكتب المقدسة بونا شاسعا، وإن الهوة بينهما لا يمكن ردمها بمجرد إجراء الإصلاحات عليها، بل كان يرى ضرورة تقويضها وإعادة هيكلتها وبنائها من جديد.

إن هجوم كيركگورد على الكنيسة كان هجوما غير مألوف إلى حد ما، لأنه إنما

---

(1) - Johannes Climacus.
(2) - Either – or.
(3) - Fear and Trembling.
(4) - Repetition.
(5) - ThreeEdifyingDiscourses.
(6) - Philosophical Fragments.
(7) - ConcludingUnscientific Postscript to Philosophical Fragments.



عمد إلى مهاجمتها بوصفه فردا مسيحيا مؤمنا ومعتقدا بالمسيحية. وإن من الأعمال والكتب التي ألفها في السنة الأخيرة من حياته، وتعرض فيها بالهجوم على المسيحية الرسمية ونقدها، عبارة عن: "الوطن"[1]، و"يجب لهذا أن يقال فاسمحوا له بأن يقال الآن"[2]، و"كيف يحكم المسيح بشأن المسيحية الرسمية؟"[3]، و"اللحظة"[4]. كان مؤمنا إيمانا كاملا بانتقاداته للمسيحية الرسمية، بحيث انه طوال الأربعين يوما التي كان يلازم فيها المستشفى بسبب تأزم حالته الصحية وتفاقم المرض الذي أدى إلى وفاته لم يسمح لأخيه بيتر الذي كان منخرطا في سلك القساوسة بزيارته. وإن الشخص الوحيد الذي أذن له بزيارته يوميا هو صديقه باستور بويسن[5]. وقد جهد بويسن في إقناعه بأداء طقوس العشاء الرباني، إلا أنه رفض ذلك. وقد احتوت مخطوطات بويسن على كلام لكيركگورد قاله أثناء مرضه الأخير، ومما جاء فيه: "إن الكنيسة اللوثرية التي يتعرض فيها الله للسخرية، يجب التخلي عنها". كما نجد عبارة أخرى لكيركگورد يقول فيها: "إن القساوسة هم مجرد أدوات بيد السلطة، ولا ربط لأدوات السلطة بالمسيحية"[6].
يشكل الإيمان المحور الرئيس لأبحاث كيركگورد. فقد ذكر في كتابه (زاوية عملي بوصفي كاتبا) أنه كان هناك نوع من الهيمنة الإلهية على حياته. وقد بين في هذا الكتاب صلة مؤلفاته إلى حين كتابة هذا الكتاب في عام 1848 بحياته. ونحن أيضا بصدد بحث هذا المحور الرئيس في تفكير كركگورد، إذ نسعى إلى الإجابة عن هذا السؤال: هل يمكن التوصل إلى الإيمان من طريق الأدلة الآفاقية أم لا؟

1 - مواقف كيركگورد حيال الأدلة على الإيمان:

المواقف التي استعرضها كيركگورد فيما يتعلق بالإيمان يمكن تصنيفها ضمن مجموعتين. فهو من ناحية يعمد إلى انتقاد موقف الذين يسعون إلى إثبات وجود الله من طريق الأدلة الآفاقية، ومن ناحية أخرى يعمل على بيان نظريته بشأن كيفية حصول الإيمان. ونحن رعاية للإختصار سنذكر مواقفه النقدية تحت عنوان (المواقف السلبية)،

---

(1) - The Fatherland.
(2) - This Must Be said, So Let It Now Be Said.
(3) - What Christ Judges of Official Christianity?
(4) - The Moment.
(5) - PastorBoesen.
(6) - Walter Lowrie, Shortlife of Kierkegaard, p. 253.



ونذكر بحوثه التنظيرية تحت عنوان (المواقف الإيجابية). وينبغي التنويه إلى أن آراءه السلبية والإيجابية هذه مبثوثة في تضاعيف كتبه المتعددة بشكل مبعثر، إلا أن الكتاب الوحيد الذي اشتمل على مجموع هذه البحوث بشكل متكامل هو كتابه "شذرات فلسفية". كتب كيركگورد هذا الكتاب باسم مستعار هو "يوهانس كليماكوس" ليأخذ بيد قارئه من منطلق الحياد، ليثبت له ما إذا كانت الأدلة الآفاقية تلعب دورا في تحقق الإيمان، أم يجب التخلي عنها وسلوك طريق آخر. وتعود هذه الدعوى من قبلنا إلى أن هذا الاسم المستعار الذي اختاره كيركگورد يعني حرفيا "يوهانس متسلق الجبال". إن تعرف القارئ على ما يعنيه هذا الاسم المستعار حرفيا يجعله متماهيا معنا فيما ذكرناه. ينظر كيركگورد إلى نفسه بوصفه شخصا واقفا على سفح جبل، وهو يروم تسلقه، ليصل بعد جهد ومشقة إلى قمة الرأي والتفكير، وأن يرنو من هناك إلى الآراء السائدة في عصره، ليتضح له الرأي الصحيح من السقيم. وهناك كلمة لكيركگورد قالها في بداية كتابه "حاشية نهائية غير علمية"[1] والذي يمثل جزءا من كتاب "شذرات فلسفية"، تؤيد ما ذهبنا إليه. بدأ كيركگورد الجزء المذكور من هذا الكتاب على النحو الآتي: "كيف يمكن لي أنا يوهانس كليماكوس أن أكون مسيحيا"[2]. إن هذه العبارة تعكس بوضوح أنه كان يرى نفسه سالكا في طريق الكشف عن الحقيقة، لا أنه شخص قد بلغ نهاية الطريق أو اعتلى قمة الجبل. إنه من خلال هذا النهج يكون قد أخذ الأفق الفكري لمخاطبه بنظر الإعتبار، بحيث أن القارئ لا يشعر بأي ملل أو سأم عند قراءته لفقرات هذا الكتاب.

ومهما كان فإن كيركگورد يسعى في هذا الكتاب إلى بيان أمرين رئيسين، وهما:

أولا: لا وجود لأي نوع من أنواع اليقين في العلوم البشرية.

ثانيا: الإنسان في الوقت نفسه مرغم على اتخاذ القرارات في حياته، ويمارس هذه القرارات على المستوى العملي.

الأمر الأول يرتبط بالآراء السلبية لكيركگورد. فإن كيركگورد من خلال هذا الأمر يسعى إلى تعريفنا بحقيقة أن الأدلة الآفاقية ليست يقينية، لذلك فإنها لا تصلح أن

---

(1) - يرجى الرجوع في هذا الشأن إلى ترجمة مصطفى ملكيان لكتاب "حاشية نهائية غير علمية" بالنظر إلى دقة هذه الترجمة، وقد نشرت أجزاء منها في العددين الثالث والرابع من مجلة "نقد ونظر" السنة الأولى.

(2) - لقد ذكر كيركگورد هذا الأمر بفارق بسيط، انظر: سورين كيركگورد، أنفسي بودن حقيقت است"، ترجمة: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 63، عام 1996.



تشكل قاعدة لإيمان الإنسان بالله وبلوغ الإيمان الديني. أما الأمر الثاني فيرتبط بالآراء الإيجابية لكيركگورد، بمعنى أن الأدلة الآفاقية حيث لا تؤدي إلى الإيمان، وفي الوقت نفسه لا بد من اتخاذ القرار والعمل على أساسه، فعلى أي قاعدة يجب اتخاذ ذلك القرار؟عمد كيركگورد في مستهل كلامه إلى التمييز بين مجموعتين من الرؤى، وهي: الرؤى الآفاقية، والرؤى الأنفسية[1]. ومن الصعب أن نقدم تعريفا دقيقا لهذين النوعين من الرؤى، بيد أننا إذا أردنا بيان الفارق بين هذه الرؤى أمكن لنا القول بأن الرؤى الآفاقية تشمل كل بحث ذي صلة بأمر غير الشهود والوجود الإنساني. وعلى هذا الأساس فإن الرؤى الآفاقية تشمل الأدلة التجريبية والرياضية والفلسفية والتاريخية. وفي المقابل فإن الرؤى الأنفسية هي الرؤى التي يحصل عليها الإنسان عن طريق التأمل في وجوده ونفسه. إن النهج الأنفسي هو النهج الذي يؤكد عليه العرفاء كثيرا. والمهم في هذا النهج هو العمل على طبق الأوامر التي تحث المرء على الحركة الجوانية الباطنية التي تؤدي به إلى الحركة التكاملية المتصاعدة، والتي تنتهي به إلى اكتشاف حقائق الأمور.

إن كيركگورد من خلال تمييزه بين نوعين من الرؤى، يدعونا إلى نبذ الأدلة الآفاقية لصالح الرؤى الأنفسية. بيد أن السؤال الذي يفرض نفسه فيما نحن فيه يقول: ما هي خصائص الرؤى الأنفسية؟ لكي نتمكن من الإجابة عن هذا السؤال يتحتم علينا أن نستعرض أولا الانتقاد الذي يوجهه كيركگورد إلى الأدلة الآفاقية. إن دراستنا لهذه المسألة التي تمثل المواقف السلبية لكيركگورد تتيح لنا التدقيق في مواقفه الإيجابية، والتوصل إلى كنهها. لكن يمكن القول باختصار: إن كيركگورد يرى أن الإيمان من مقولة العزم والعمل على طبق ما يمليه الإيمان، ويراه مساوقا يقينيا للأنفسي. وهو ما سنتناوله في المواقف الإيجابية لكيركگورد بالتفصيل.

ولكي نبدأ الكلام حول المواقف السلبية لكيركگورد، فإننا سنعمد إلى إعادة ما قاله في مستهل "حاشيته النهائية غير العلمية" مجددا. يعمد كيركگورد إلى التميز بين مسألتين، وهما:

1 - المسألة الآفاقية.

2 - المسألة الأنفسية.

---

(1) - انظر: المصدر أعلاه، ص 63، ولا بد من الالتفات إلى أن "الآفاقية" هنا يقابلها في الإنجليزية كلمة (objective)، و"الأنفسية" تقابلها كلمة (subjective). الآفاقية والأنفسية هنا تشير إلى ما تشي به الآية53 في سورة فصلت: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ).



فهو يرى أن المسألة الآفاقية، هي: "هل المسيحية على حق؟"[1]. والمسالة الأنفسية، هي: "ما هي علاقة الفرد بالمسيحية؟"[2]. وبعبارة أخرى: كيف يمكن لي الحصول على السعادة التي وعدتني بها المسيحية؟"[3]. وقد عمد كيركگورد إلى التنويه إلى ضرورة الالتفات إلى عدم اعتبار دراسة المسيحية من هاتين الزاويتين أمرا واحدا، بل هما مسألتان مختلفتان تماما. ففي البحث الآفاقي تُدرس المسيحية بوصفها "حقيقة تاريخية"؛ وذلك لأن الحقائق الآفاقية تنقسم إلى حقائق فلسفية وحقائق تاريخية[4]. ونعلم أن المسيحية حقيقة تاريخية. وعلى هذا الأساس فإن أسلوب دراسة المسيحية بوصفها حقيقة تاريخية، سيكون أسلوبا آفاقيا من النوع التاريخي. والسؤال هنا يقع حول صوابية اعتقاد الفرد المسيحي بالوجود التاريخي لشخص السيد المسيح. وبعبارة أخرى: إن السؤال الوارد هنا: هل يمكن للفرد أن يؤمن بالقضية القائلة "كان السيد المسيح موجودا"، معتبرا إيمانه واعتقاده هذا اعتقادا دينيا. سنعمد في قسم المواقف الإيجابية لكيركگورد إلى إيضاح هذه النقطة؛ وهي أن متعلق الإيمان عند كيركگورد ليس قضية، وإنما هي الحقائق الخارجية. وبعبارة أخرى: إنه ينأى بنفسه عن آراء أشخاص من أمثال أوغسطينوس والأكويني من الذين يعتبرون متعلق الإيمان هي القضايا الدينية. ولكن بصرف النظر عن ماهية متعلق الإيمان، تجدر الإجابة عن هذا السؤال: هل يمكن اختيار الأسلوب التاريخي لإثبات صحة المسيحية؟ يجيب كيركگورد بالنفي. وإن هذه الإجابة والمسائل التي يذكرها في هذا الباب تربطنا بواحد من الأدلة التي يذكرها لإبطال يقينية الأدلة الآفاقية، والتي سنعبر عنها بـ"برهان التقريب والتخمين".

1 - 2 - 1 - برهان التقريب والتخمين[5]

يرى كيركگورد أننا إذا عمدنا إلى خوض الدراسات التاريخية، يجدر بنا أولاً أن نبحث في مدى وثاقة الكتب المقدسة. ولكي نباشر هذا البحث سنكون بحاجة إلى عدة أمور. إن الدراسات التاريخية إنما يمكن لها أن تشكل قاعدة راسخة للإيمان إذا كانت مفيدة لليقين فيما يتعلق بالمحاور الخمسة الآتية:

---

(1) - انظر: المصدر أعلاه.

(2) - انظر: المصدر أعلاه.

(3) - انظر: المصدر أعلاه، ص 64.

(4) - انظر: المصدر أعلاه.

(5) - the approximation argument.



1 - أن تتمكن تلك الدراسات من إثبات الشرعية للكتب المقدسة.

2 - أن تتمكن من إثبات أن الكتب المقدسة لها سند واعتبار.

3 - أن تتمكن من جعلنا نستيقن بأن الكتب المقدسة كاملة.

4 - أن تتمكن من إثبات وثاقة الذين ألفوا الكتب المقدسة.

5 - أن تتمكن من إثبات أن الوحي ضامن يقيني لصحة المسائل، وأنها مقبولة من هذه الناحية[1].

وعلى هذا الأساس، إذا أمكن الحصول على يقين بالنصوص المقدسة بوصفها وثائق أصيلة لإثبات صحة المسيحية ضمن الأطر المذكورة، أمكن الإدعاء بأن الدراسات التاريخية قد استطاعت أن تحل معضلة انعدام اليقين، وأن تمنح الفرد يقينا يبني عليه إيمانه بوصفه تعلقا مطلقا لا حد له ولا حصر. إلا أن السؤال هنا: هل يمكن للدراسات التاريخية أن توجد مثل هذا اليقين؟ يجيب كيركگورد بالنفي، إذ يقول: "حتى لو بذلنا أكبر الجهود العلمية والتحقيقية، ولو حشدنا كل ما يتمتع به جميع المدققين من الذكاء والفطنة في مخ واحد، لن نتوصل إلى ما هو أكثر من التقريب والتخمين"[2].

يسوق كيركگورد لتوضيح موقفه مثالاً ملفتا على النحو الآتي: "إن الباحث التاريخي المهتم بحقيقة المسيحية، يبدأ نشاطه بشوق ورغبة عارمة، ويقدم حتى سن السبعين دراسات هامة في مجال اهتمامه. ثم يحصل قبل أسبوعين من وفاته على وثيقة جديدة تلقي ضوءا جديدا على كامل دراساته"[3].

إن ما ذكره كيركگورد هنا، يمكن بيانه في إطار البرهان الآتي:

المقدمة الأولى: إذا كانت الدراسات التاريخية يقينية، أمكن بناء الإيمان الذي هو التعلق المطلق الذي لا حد له ولا حصر عليها.

المقدمة الثانية: إلاّ أن الدراسات التاريخية ليست يقينية، ولا ينتج عنها غير التكهن والتقريب والتخمين.

النتيجة: إن الإيمان الذي هو عبارة عن تعلق لا حد له ولا حصر، لا يمكن أن يقوم على نتائج الدراسات التاريخية.

ثم يذهب كيركگورد في الخطوة التالية إلى أبعد من ذلك. حيث يشكك بالملازمة

---

(1) - انظر: المصدر أعلاه، ص 66.

(2) - انظر: المصدر أعلاه.

(3) - انظر: المصدر أعلاه، ص 65.



الواردة في المقدمة الأولى من البرهان؛ إذ يقول: حتى لو تم إثبات وثاقة الكتب المقدسة عن طريق الدراسات التاريخية على نحو اليقين ومن دون أي شك أو شبهة، يبقى هناك سؤال، وهو: هل يمكن لهذا اليقين التاريخي أن يمنح الإيمان للفرد؟ بعبارة أخرى: يبدو أن الإيمان الذي هو التعلق المطلق الذي لا حد له ولا حصر، لا ربط له باليقين التاريخي بوثاقة النصوص المقدسة الذي هو يقين آفاقي. وإليك نص كلام كيركگورد: "وبذلك نكون قد سلمنا بصحة جميع ما ورد في النصوص المقدسة. فماذا سينتج عن هذا اليقين؟ هل سيغدو ذلك الشخص الذي لم يكن مؤمنا في السابق قد اقترب من الإيمان ولو خطوة واحدة؟ كلا وألف كلا، فهو لا يتزحزح عن موقفه السابق قيد أنملة؛ وذلك لأن الإيمان لا يتحقق من خلال الدراسات النظرية"[1].

لكي يثبت كيركگورد عدم ارتباط نتائج الدراسات التاريخية بإيمان المتدينين، يطرق مسألة الوثاقة التاريخية للكتب المقدسة من الجانب السلبي أيضا. ويقول: لنفترض أن الدراسات التاريخية قد أثبتت بما لا يبقى معه أي مجال للشك والشبهة أن الكتب المقدسة لا تتمتع بأي وثاقة تاريخية. فهل سيؤدي ذلك إلى تقويض إيمان الناس؟ يجيب كيركگورد هنا بالنفي أيضا. والسبب في ذلك أن المؤمن طبقا لتفكير كيركگورد لا يبني إيمانه على الوثائق التاريخية، ليفقد إيمانه إذا أثبتنا عدم وثاقة تلك الوثائق التاريخية. فهو يقول: لو أن المرء "اعتقد بالأمور الإيمانية على أساس من الوثائق، لكان على هاوية التخلي عن إيمانه إذا اتضح أنها لا تتمتع بتلك الوثاقة"[2].

دراسات الكتاب المقدس في المسيحية تثبت صوابية كلام كيركگورد. ففي السنوات الأخيرة تم إنجاز الكثير من الأعمال العلمية التي تثبت عدم وثاقة الكتب المقدسة، دون أن تترك الأثر الكبير على إيمان المؤمنين بالمسيحية[3].

جدير بالذكر أن كلام كيركگورد بشأن إثبات وثاقة الكتب المقدسة، أو عدم إثبات وثاقتها، قد تم بيانه بأجمعه على صيغة القضية الشرطية، وعليه يجب أن لا يؤخذ كلامه على أنه يؤكد على أن الدراسات التاريخية تثبت وثاقة أو عدم وثاقة هذه الكتب أو لا تثبتها. إن هدف كيركگورد الواضح من طيات كلامه هو عدم يقينية الأدلة الآفاقية، ولذلك لا يمكن لنا أن نبني عليها الإيمان، الذي هو عبارة عن الشغف المطلق الذي لا حد له ولا حصر.

---

(1) - انظر: المصدر أعلاه، ص 67.

(2) - انظر: المصدر أعلاه، ص 68.

(3) - Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, p. 401.



1 - 2 - 2 - برهان الإرجاء[1]

تلك المجموعة من العلوم البشرية المستندة إلى الأدلة الآفاقية تتصف بأجمعها بعدم إفادة اليقين. إن مختلف المدارس الفلسفية، والعلوم التجريبية، وحتى العلوم الرياضية تحكي عن عدم إفادتها للنتائج القطعية. حدث مرارا أن يستيقن فيلسوف بمسألة، ثم تمضي فترة ليكتشف هذا الفيلسوف نفسه أنه كان مخطئا في يقينه، وأن تلك المسألة باطلة من أساسها. إن التدقيق والتأمل في تاريخ الأفكار الفلسفية يثبت لنا أن العقلانيين أنفسهم وهم الذين يؤكدون على أن الأحكام العقلية أحكام عامة وقطعية ويقينية قد أقدموا على نقض وتغيير عقائدهم وثوابتهم. أما انعدام اليقين في العلوم التجريبية فهو أوضح من الشمس. فلم تمض فترة طويلة على تخلي العلماء في حقل العلوم التجريبية عن مفاهيم واهية كانت تعد من الأمور اليقينية التي لا يرقى إليها الشك، من قبيل: الروح البخارية[2]، والكاليري[3]، والفلوجستون[4]. العلوم التجريبية غالبا ما تشهد تخليا عن بعض المفاهيم، واستبدالها بمفاهيم جديدة مغايرة لها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على بطلان أو ضعف النظريات السابقة. وقد كان التصور يقوم على أن العلوم الرياضية من أكثر العلوم تحصيلا لليقين، إذ لا يمكن العثور على أي خلل في قواعدها ونتائجها. هذا في حين أننا نشهد اليوم ظهور نظريات ومعادلات رياضية جديدة تنسف المعادلات الرياضية التقليدية القديمة، فإلى الضد من هندسة

---

(1) - postponement argument.

(2) - إن المراد من الروح البخارية: مادة كان القائلون بها يذهبون إلى القول بأنها تنبثق عن أجزاء لطيفة من الدم. وقد كان الفلاسفة المشاؤون يذهبون في بيان العلاقة القائمة بين الموجود المجرد بالجسد المادي يعرفون الروح البخارية بوصفها وسيطا في قيام هذه العلاقة، فكانوا يقولون بأن الروح البخارية لشدة لطافتها تربط بين النفس المجردة والجسد المادي. لمزيد من الاطلاع انظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 9، ص 75 - 76؛ ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج 3، ص 166.

(3) - لقد ساد الاعتقاد فترة طويلة من الزمن بأن سبب ارتفاع حرارة الشيء تعود إلى انتقال شيء باسم الكاليري من ناقل الحرارة إلى قابل الحرارة. في حين تثبت أحدث التفسيرات المعاصرة أن السبب في ارتفاع الحرارة ناشئ عن سرعة حركة الذرات في الشيء، الأمر الذي يحرر الطاقة الحرارية إلى مستويات ودرجات أكبر.

(4) - كان الاعتقاد السائد يقول بأن الأشياء التي ينشب فيها الحريق تصدر مادة باسم الفلوجستون. وهذا هو السر في تقلص أحجام الأجسام والأشياء بعد احتراقها، حيث أنها تفقد بالاحتراق هذه المادة المسماة بالفلوجستون. في حين اتضح مؤخرا بطلان هذه النظرية، حيث يعود السبب في احتراق الأشياء إلى احتوائها على الحرارة والأوكسجين اللذين يجعلان الشيء قابلا للاحتراق.

أقليدس[1] بدأنا نشهد النظرية المغايرة لنظرية إقليدس[2]، من قبيل هندسة ريمان[3] ولوباتشوفسكي[4]. وقد تعرضت نظرية العدد للتغيير، حيث نشهد ظهور نظريات متعددة في بيان ماهية العدد.

مجموع ما ذكر يثبت عدم قطعية علم الإنسان، ولكي يشكل هذا الأمر الأساسي جدا (عدم يقينية العلوم) مقدمة مناسبة لفهم الدليل الثاني لكيركگورد، يمكن لنا صياغته على النحو الآتي:

1 - إن (أ) قد أقام إيمانه واعتقاده بالقضية (p) على أساس القضية (q). وقد كانت القضية (q) في مدة إيمان (أ) بـ (p) تعرف بوصفها قضية صالحة لبيان (p).

2 - يحتمل أن يأتي زمن بعد إيمان (أ) بالقضية (p) أن تعمل القضية (s) على بيان القضية (p).

3 - إن القضية (s) لا تخرج عن واحدة من ثلاث حالات:

أ - أن تكون القضية (s) مؤيدة للقضية (q)، وفي مثل هذه الحالة فإن القضية (s) لا تقضي ببطلان إيمان (أ) بالقضية (p) وإنما تعمل على دعمها وتعزيزها.

ب - أن لا تكون القضية (s) مؤيدة للقضية (q)، ولكنها في الوقت نفسه تكشف عن جانب آخر من القضية (p)، وبذلك سوف توسع من دائرة إيمان (أ) بالقضية (p).

ج - أن تكون القضية (s) معارضة للقضية (q)، ولذلك فإنها سوف تزعزع إيمان (أ) بالقضية (p).

وعليه يمكن لنا أن نتوقع ظهور قضايا جديدة تؤدي إلى إحداث تغيير في إيمان الأفراد بقضية من القضايا.

بالالتفات إلى هذا الكلام يمكن لنا أن نشير إلى الدليل الثاني لكيركگورد في نفي

---

(1) - Euclideangeometry.

(2) - non - Euclideangeometry.

(3) - عمد برنارد ريمان (Bernard Riemann) في كلمته التي ألقاها عام 1854 تحت عنوان: "حول الفرضيات التي تؤسس للقواعد الهندسية" (On The HypothesesWhichForm The Foundations of Geometry) إلى إنكار الأصل الخامس في موضوع إقليدس، ولم يتبن الأصل الثاني لموضوعه إلا بعد إجراء بعض التعديلات عليه.

(4) - لوباتشوفسكي (Lobachevsky) عالم هندسة روسي، مبدع الهندسة اللاإقليدية، وكان أول أثر له في شرح الهندسة اللاإقليدية مقال له تحت عنوان: "في باب قواعد الهندسة" (On The Principles of Geometry) نشره عام 1829.



قيام الإيمان على الأدلة الآفاقية. وفيما يلي نصب استدلاله في قالب منطقي، ثم نعمد إلى توضيحه بعد ذلك.

المقدمة الأولى: إن الفرد إنما يمكنه أن يحصل على إيمان ديني أصيل، إذا كان ملتزما به على نحو كامل.

المقدمة الثانية: لو أن الفرد يؤسس إيمانه على أسس من الدراسات التي يحتمل إعادة النظر في نتائجها لاحقا، لا يمكنه الالتزام بتلك العقيدة على نحو كامل.

المقدمة الثالثة: في كل دراسة آفاقية، هناك احتمال إعادة النظر في نتائج البحوث، طبقا لإمكان ظهور شواهد وأدلة جديدة.

نتيجة هذه المقدمات الثلاث هي أن الإيمان بوصفه تعلقا مطلقا ولا حد له ولا حصر بالسعادة الأبدية يتعارض مع الدراسات الآفاقية، وإن على الذين يرومون إقامة إيمانهم على الدراسات الآفاقية، أن يعملوا على تأجيل إيمانهم. وبعبارة أخرى: إذا كانت السعادة الأبدية من الأهمية بحيث لا يمكن إقامتها إلا على أمر يقيني، وكانت الدراسات التاريخية غير مفيدة لليقين، وكان هناك إمكان إعادة النظر بها في كل لحظة، كان على الفرد أن يؤجل إيمانه بحقيقة المسيحية، على أمل أن يحصل في المستقبل على دراسات تاريخية تورث اليقين الكامل، ويمكن له أن يقيم إيمانه على أساس منها.

لا كلام في هذا الاستدلال فيما يتعلق بالمقدمة الأولى والثانية، فهما معلومتان، إنما الكلام في المقدمة الثالثة. وإن لكيركگورد كلاما يعرفنا بالمقدمة الثالثة. فهو بعد أن يشكل على جهود أولئك الذين يرومون إثبات وجود الله من طريق الشواهد الدالة على وجود "الحكمة في الطبيعة، والخير والحكمة في سيادة القانون على الكون"، يقول:"حتى إذا بدأت فإنني لن أستطيع بلوغ الختام، وعلاوة على ذلك لبقيت مجبرا على البقاء دائما في حالة من التأجيل، مخافة أن يقع أمر مهول ويقوض نتائج برهاني بالكامل"[1].

وقال في موضع آخر:"لو كان الكتاب التمهيدي لا يزال بحاجة إلى مزيد من الأدلة ليتم العمل عليها من أجل إصدار الحكم النهائي على موضوع البحث، وإذا كان النظام الفلسفي لا يزال بحاجة إلى بعض الفقرات، وإذا كانت الكلمة لما تقم دليلها الأخير، سوف يتخذ القرار بضرورة التأجيل"[2].

---

(1) - روبرت ماري هيو آدمز، "أدله كركگورد بر ضد استدلال آفاقي در دين"، ترجمة: مصطفى ملكيان، مجلة: نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 89.

(2) - انظر: سورين كيركگورد، المصدر أعلاه، ص 70.



يؤكد كيركگورد في هذه الفقرة على أن الإيمان من مقولة القرار، و"كل قرار واقعي إنما هو عملية نفسية"، وإن "جميع القرارات مرتبطة بالحالة الأنفسية"[1]. وعليه فمن خلال تأجيل اتخاذ القرار، يتم تأجيل الإيمان.

قد يقال: وما الضرر في تأجيل الإيمان؟ أليس من الأفضل أن نقيم الإيمان على الأدلة الآفاقية، وأن نبقى في حالة من التأمل وتأجيل الإيمان إلى حين حصول اليقين؟ إن هذا التساؤل يعني في حقيقته أن الإيمان القائم على الاستدلال، وإن تحقق بشكل متأخر، خير من الإيمان المتعجل الذي لا يقوم على أي دليل.

الإجابة التي يقدمها كيركگورد عن هذا السؤال واضحة جدا. في المرتبة الأولى علينا نذعن بأن إقامة الإيمان على الدراسات التاريخية يعني بقاء الشخص خلوا من الإيمان إلى حين موته؛ وذلك لاحتمال وجود الخطأ في المعرفة البشرية، وهو احتمال يواكب الإنسان إلى حين وفاته. وإلى ذلك يشير كيركگورد حيث يقول: "حتى إذا بدأت فإنني لن أستطيع بلوغ الختام". وعليه فإذا افترضنا أن اليقين الآفاقي يتحقق إثر الدراسات الآفاقية رغم أنه مجرد افتراض لا يقبل التحقق سيكون هناك تأجيل للإيمان. وفي هذا المقام يقول كيركگورد: إن سعادة الإنسان الأبدية وتعلقه المطلق بهذه السعادة الأبدية والذي لا حد له ولا حصر من الأهمية بحيث لا تقبل أي شكل من أشكال التأجيل أبدا.

وقبل الدخول في تفصيل الدليل الثالث لكيركگورد، لا بد من التذكير بمسألتين، وهما؛ أولا: إن الدليلين المتقدمين يمكن العثور عليهما عند أنصار النزعة الإيمانية من المسلمين أيضا. وثانيا: إن دليل التقريب والتخمين في نتائج الدراسات الآفاقية بشأن الدين ينبثق عن استتار الله في الكون وعدم ظهوره للعيان بشخصه. ولنشرع أولا بإيضاح المسألة الأولى:

I – لقد أكد بعض المفكرين المسلمين على أن العقل لا يمكنه أن يكون مصدرا مناسبا لتحصيل اليقين والإيمان. ولكن هؤلاء المسلمين خلافا لكيركگورد الذي يؤكد كثيرا على الدراسات التاريخية بوصفها دراسات آفاقية لإثبات صحة المسيحية، وعدم التأكيد كثيرا على الدراسات العقلية يوجهون رؤوس حرابهم إلى العقل بالذات دون الدراسات التاريخية. والدليل على ذلك أن العالم المسيحي يرى الله مجسدا، ولذلك ينبغي البحث عنه في تضاعيف التاريخ، بينما لا يعتقد المسلمون بتجسيد

---

(1) – انظر: المصدر أعلاه، ص 69.



الله. يؤكد أتباع النزعة الإيمانية من المسلمين على أن العقل لا يستطيع الوصول إلى اليقين. إننا إذا أمعنا النظر في كلمات أنصار النزعة الإيمانية من المسلمين سنجد أدلة تساوق دليلي كيركگورد، أعني: دليل التقريب والتخمين، ودليل التأجيل. وقد استعرض أنصار النزعة الإيمانية من المسلمين دليل التقريب والتخمين على شكلين؛ في الشكل الأول تم التأكيد على ماهية علم الإنسان، وفي الشكل الثاني تم التأكيد من خلال الدراسة الميدانية على أن تاريخ العلوم البشرية يثبت تقريبية وظنية هذه العلوم البشرية. ويمكن بيان الشكل الأول كالآتي:"إن الإنسان كائن ضعيف، تطرأ على ذهنه الشبهات في كل لحظة، وربما تقبلها وآمن بها واعتبرها أمورا مسلمة وصحيحة. من هنا لا يمكن التعويل على العقل بوصفه أداة صالحة للتمييز بين العقائد الصحيحة والسقيمة. وبعبارة أخرى: إن عقل الإنسان بسبب محدوديته الناشئة عن ضعفه ونقصه لايستطيع البت فيما هو الصحيح والسقيم من العقائد، ولا يمكنه أن يكون هو المرجع في إدراك الحقائق"[1].

ويمكن بيان الشكل الثاني على النحو الآتي:"إذا نظرنا إلى التاريخ والدين، سوف نجد بعض العلماء الذين توصلوا بمجهودهم الفكري إلى علوم، وحصل لهم اليقين بها، ولكنه سرعان ما تبين لهم ولغيرهم أن تلك العلوم اليقينية ليست سوى أخطاء فاحشة[2]. والمثال على ذلك هو الفخر الرازي، حيث نقل عنه هذين البيتين اللذين أنشدهما في أواخر حياته:

نهاية أقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيلٌ وقالُ

يراد من وراء هذين الاستدلالين إثبات أن الأدلة العقلية حيث تفضي إلى نتائج غير مفيدة لليقين لا تحظى بالقبول في الدائرة الإيمانية. فإذا كان ينبغي للإيمان أن

(1) - شاع هذا الدليل بين المسلمين، وتمت نسبته إلى السفسطائيين. (انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص 4، و7 - 8). بيد أن الإخباريين من الشيعة من أمثال محمد أمين الأسترآبادي، لا يرون موقعا للعقل إذا كان هناك حكم شرعي. ومن ناحية أخرى فإن الأسترآبادي لا يجيز البحث العقلي في الدراسات الكلامية، ويرى أن أحاديث المعصومين، هي الحكم الفصل في النزاعات الكلامية، وقد ساق أدلة في الرد على النزاعات العقلية. (انظر: محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 131 - 132).

(2) - نقل هذا الشكل من الدليل صدر المتألهين الشيرازي في تفسير القرآن، ج 2، ص 71، عمن أنكر إفادة العلم لليقين.



يتعلق بأمرٍ واقعي أو قضية صحيحة، ولم تكن نتائج الأدلة العقلية مفيدة لليقين، ولا تستطيع التمييز بين القضايا الصحيحة من السقيمة، لن تكون إقامة الإيمان على نتائج هذه الأدلة عملية صائبة.

كما نشاهد دليل التأجيل الذي قدمه كيركگورد قد تمت صياغته في آثار أصحاب النزعة الإيمانية من المسلمين بصيغة أخرى. قلنا إن كيركگورد بالنظر إلى عدم إفادة الدراسات التاريخية لليقين، وضرورة إقامة الإيمان على القواعد اليقينية، يقول باضطرار الباحثين الآفاقيين إلى تأجيل إيمانهم. وقد أكد كيركگورد على أن الإيمان بالنظر إلى أهميته ودوره في سعادة الإنسان الأبدية لا يقبل التأجيل. وبذلك فقد استنتج عدم إمكان إقامة الإيمان على الدراسات الآفاقية. أما أصحاب النزعة الإيمانية من المسلمين فقد أقاموا دليلهم على فرضية أن الباحث الآفاقي يقيم إيمانه إثر أي نوع من أنواع البحث ونتائج البحث الآفاقي. فهم يرون أن الباحثين الآفاقيين لا يقيمون على إيمانهم ساعة واحدة. توضيح ذلك أن الباحثين الآفاقيين يقيمون إيمانهم على دليل يثبت أصل الدين أو قضية من قضايا الدين. فإذا سألنا عن أحد مقومات الاستدلال، لزم من ذلك خروج الباحث الآفاقي من الإيمان، ما دام لم يتمكن من الإجابة عن ذلك السؤال، وسيبقى رازحا في الشك، ولن يتمكن من استعادة إيمانه حتى يجيب عن ذلك السؤال بإجابة مقنعة صحيحة. وحيث أن الإشكالات والتساؤلات المطروحة في باب مقدمات الاستدلال أمر مستمر ودائم، فإننا نتوصل إلى نتيجة مفادها: أن الباحث الآفاقي يخرج من الدين باستمرار وفي كل ساعة، ليعود بعد ذلك ويصبح مؤمنا من جديد. بيد أن الله لا يرتضي هذا الأمر، فهو يريد من المؤمن أن يحافظ على إيمانه دائما. وعليه يتضح أن الباحثين الآفاقيين على خطأ إذ يقيمون إيمانهم على نتائج الأبحاث الآفاقية.

2 - إن ذهاب كيركگورد إلى ظنية النتائج المترتبة على البحوث الآفاقية، ناشئ عن اعتقاد أكثر رسوخا في تفكيره. إذ يعتقد كيركگورد أن الله يظهر في العالم بشكل مستتر. وهو يرى أن الله لو تجلى بكل قدرته وجلاله في العالم، لن يحصل على مطلبه اللائق به وهو المتمثل بعشق مخلوقاته له. ولذلك حيث أن الله يروم الحصول على عشق مخلوقاته له، فإنه يظهر نفسه بشكل مستتر. وقد عمد كيركگورد لتقريب الفكرة إلى تشبيه ذلك بأمير هائم بحب فتاة فقيرة عاجزة، فلو أن الأمير في هذه الصورة عمد إلى تعريف نفسه لمحبوبته بوصفه أميرا، فإنه لن يستطيع الفوز بقلبها وحبها له؛ لأن الفتاة ستجد نفسها دون مقامه ومستواه، ولن تستطيع إظهار حبها له. وأما إذا أخفى



الأمير حقيقته عنها وتنكر وراء شخصية أخرى، فإن الفتاة ستكون أكثر تحررا في التعبير عن عواطفها تجاهه ومبادلته الشعور الذي يحمله تجاهها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الله أيضا، فلو أنه تجلى على هيئته وصورته الحقيقية، فلن يتمكن عباده من التعبير عن حبهم له، من هنا فإن الله يتجلى لهم على صورة هي غير صورته الحقيقية، بمعنى أنه تجلى لهم على صورة السيد المسيح، كي يتمكن الناس من التعبير عن عواطفهم تجاهه. ومن هنا يكون لعقيدة التجسيد دور هام في الرؤية الإيمانية عند كيركگورد[1].

إن لهذه الرؤية التي تبناها كيركگورد والقائلة بظهور الله في العالم على نحو مستتر، جذورا في كلمات باسكال، حيث سبق كيركگورد إلى الاعتقاد بظهور الله مستترا في العالم. يرى باسكال أن ظهور الله في العالم على نحو الاستتار من لوازم القول باختيار الإنسان. فالذين يسعون باختيارهم للوصول إلى الله، سيرون آياته جلية في العالم. وأما أولئك الذين لا يرومون الوصول إلى الله، فلن يفلحوا حتى في إدراك آياته[2].

وعليه فإن المهم هو القرار الذي يتخذه المرء من أجل الحصول على الحقيقة، هنا لا جدوى من الأدلة الآفاقية؛ لأنها لا توصل الإنسان لغير الظن والتكهن. أما الذي يعقد العزم ويوطن النفس على الوصول إلى الله، فإنه سيدرك الله وآياته عيانا، وأما ذلك الذي عقد العزم على عدم الارتباط بالله، فلن يؤمن به حتى لو سيقت له آلاف الأدلة على وجوده. ويجدر بنا أن نضيف هنا إلى كيركگورد وباسكال وهي: حتى لو أن شخصا رأى الله وآياته في هذا العالم جهرة، لا يكفي ذلك في القول بأنه فرد مؤمن، إلا إذا التزم بلوازم ما رآه. فما أكثر الذين يرون الحقائق الإلهية جهارا، ومع ذلك يكابرون في إنكارها لخبث سرائرهم[3].

هناك من النصوص المقدسة ما يصرح بظهور الله للمؤمنين، وعدم ظهوره للغافلين. بطبيعة الحال ليس هناك من شك في أن المراد من استتار الله وخفائه الوارد في القرآن الكريم ليس بالمعنى الذي أراده كيركگورد، لأن الاعتقاد بالتجسيد (حلول الله في السيد المسيح واعتباره إلها) قد أنكره القرآن صراحة. وعليه فإن استتار الله من زاوية القرآن الكريم يعني خفاؤه عن أنظار الكفار الذين حالت ذنوبهم دون رؤية نور الحقيقة.

---

(1) - See: Terence Penelhum, God and Skepticism, p. 78.

(2) - Ibid, p. 107.

(3) - انظر: النمل، الآية رقم: 14. المعرب.



1 - 2 - 3 - برهان الحماسة

إن الدليلين الأولين لكيركگورد يثبتان أن الإيمان يتخطى الأبحاث الآفاقية، وليس هناك من إمكانية لقيام الإيمان على نتائج الدراسات التاريخية. وأما دليله الثالث الذي يمكن تسميته ببرهان الحماسة، فهو يفيد أن الإيمان في مواجهة حامية مع الأبحاث الآفاقية. بعبارة أخرى: إن كيركگورد يسعى من خلال هذا البرهان إلى منع المؤمن الحقيقي من القيام بالدراسات الآفاقية، لأن هذا من شأنه أن يضر بإيمانه. يمكن القول إن كيركگورد في الدليلين الأولين يضع نفسه في موضع الكالفنية[1]، إذ أن جون كالفن (Calvin) كان يضع الإيمان في مرتبة أسمى من العقل. وأما في برهان الحماسة فإنه يقف موقف ترتليان (Tertullian)[2] وتنحو بعض كلماته منحى كلمات بولس. ويعود سبب ذلك إلى أن ترتليان اللاهوتي المسيحي الذي عاش في القرن الثالث كان يضع الإيمان فوق العقل البشري، ويراه على الضد منه تماما[3]. إذ نشاهد التقابل بين الإيمان والعقل وتفوق الإيمان على العقل واضحا في رسالة بولس إلى كنيسة كورنثوس أيضا[4].

ومهما كان إذا أردنا أن نقرر برهان الحماسة أمكن لنا بيانه ضمن المقدمات الآتية:

المقدمة الأولى: إن أهم ما يميز التدين هو الحماسة المطلقة التي لا حصر لها ولا حد، بمعنى الحماسة إلى أبعد الحدود.

يمكن تحصيل هذه المقدمة من مختلف عبارات كيركگورد. ومن ذلك قوله: "أقولها صراحة: إن هدف المسيحية هو إيصال شدة وحدة الحماسة إلى ذروتها"[5].

وقوله في موضع آخر: "إن المسيحية روح، والروح مسيرة باطنية، والمسيرة الباطنية أنفسية، والأنفسية في الأصل حماسة، وهي حماسة في أقصى مراتبها، إنه تعلق

---

(1) - نسبة إلى جون كالفن (1509 - 1564): لاهوتي فرنسي، مؤسس المذهب الكالفني، نشر راية الإصلاح البروتستانتي في فرنسا ثم في سويسرا، ويرى هذا المذهب أن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته. المعرب.

(2) - ترتليان (حوالي160 - 220 م): لاهوتي مسيحي قرطاجي. قال بأن الإيمان الأعمى هو السبيل الأوحد للخلاص. المعرب.

(3) - Louis P. Pojman, "Fideism, Faith Withoughyt / AgainstReason", in Philosophy of Religion: An Anthology, ed. By Louis P. Pojman, p. 436.

(4) - انظر: العهد الجديد، كورنثوس الأولى، الباب الأول.

(5) - سورين كيركگورد، مصدر سابق، ص 70.



شخصي مطلق ليس له حد ولا حصر بشأن السعادة الأبدية"[1].

ليس هناك متدين إلاّ ويعتقد بأن الحماسة تشكل واحدة من أهم عناصر الأديان، بل ربما كانت هي أهمها على الاطلاق. وإن هذه الصفة تعود إلى البعد العاطفي لدى الإنسان في تفاعله مع الدين، وهو يعني أن على المرء أن يجهد ويحشد كل طاقاته من أجل المعتقدات والحقائق الدينية، وأن يوطن نفسه لجميع أنواع المخاطر في هذا الشأن. فنحن نرى أن المؤمن هو الذي يصر على معتقداته مهما كلفه الأمر، ويكون على استعداد لبذل الغالي والنفيس من أجل الحفاظ على معتقداته، ولا يتوانى عن التضحية بأمواله وأحبته ونفسه. ولا تزال ذاكرة التاريخ تحتفظ لنا بأناس قدموا أرواحهم رخيصة من أجل المحافظة على الدين والمعتقدات الدينية بوصفهم من القديسين، وهم اليوم يتمتعون بمنزلة ومكانة رفيعة في قلوب المتدينين، بحيث يعتبرونهم أسوة لهم في الثبات على الدين.

وعليه يبدو أن المقدمة الأولى لبرهان الحماسة مقدمة صحيحة، ولا غبار عليها.

المقدمة الثانية: إن الحماسة المطلقة التي ليس لها حد ولا حصر، لا تنسجم مع اليقين الأفاقي. وبعبارة أخرى: إن الحماسة التي لا حد لها ولا حصر تقتضي عدم احتمال ورودها من مجال الآفاق.

اتضح أن كيركگورد ينفي وجود أي نوع من أنواع اليقين في الدراسات الآفاقية. ولكن لنفترض أن الأبحاث الآفاقية مفيدة لليقين، فهل يمكن لنا إقامة الإيمان على أساس من اليقين الآفاقي؟ يرى كيركگورد ضرورة عدم القيام بذلك؛ وذلك لأن هذا من شأنه القضاء على الحماسة المطلقة التي لا حد لها ولا حصر، ومن شأنه أن يبعد المرء عن حقيقة الدين. ويمكن لنا مشاهدة هذه المقدمة الثانية في الكثير من كلمات كيركگورد. ومن ذلك قوله: "في التحليل الآفاقي نفتقد التعلق والحماسة الشخصية المطلقة التي لا حد لها ولا حصر، والذي هو الشرط اللازم للإيمان، والجزء الذي لا ينفك عنه، والذي يولد الإيمان من أحشائه... ويتحول العلم الكثير إلى تنين يجثم على عتبة الإيمان، ويهدد بابتلاعه والتهامه كل لحظة... وحيث كان الإيمان ينظر إلى انعدام اليقين بوصفه خير معلم له، يدرك الآن أن اليقين من ألد وأخطر أعدائه. أبعدوا الحماسة عن أنفسكم، وعندها يتلاشى الإيمان فجأة، وذلك لعدم التناغم بين اليقين والحماسة"[2].

---

(1) - المصدر أعلاه، ص 69.

(2) - المصدر أعلاه، ص 67 - 68.



يكتب كيركگورد في بيان ضرر البراهين الآفاقية على الإيمان: "إن الإيمان في غنى عن إقامة البرهان، أجل ينبغي للإيمان أن يعتبر البرهان خصمه اللدود"[1].

يرى كيركگورد أن حاجة الإيمان إلى البرهان إنما تأتي حين يفتقر الإيمان إلى الحماسة، وفي هذه الحالة لن يعود إيمانا. تمثل الحماسة في كتابات كيركگورد جزءا لا يتجزأ من الإيمان. ولذلك نجده يقول في بعض كتاباته: "عندما ينحدر الإيمان نحو سارية الضعف، ويفقد حماسته بالتدريج، ويغدو في وضع لا يمكن تسميته إيمانا، عندها يكون بحاجة إلى البرهان؛ ليذعن له جناح الكفر وينظر له باحترام"[2]. والسؤال المهم هنا: ما هو السبب في عدم انسجام الحماسة مع اليقين الآفاقي؟ كما يذكر روبرت ميري هيو آدمز، يمكن العثور في "الحاشية" على إشارات إلى عدد من الأدلة في هذا الشأن:

الدليل الأول: إن ظنية الدليل الآفاقي، تزيد من خطر المغامرة التي هي لازم الحياة الدينية، وتبلغ الضرورة إلى المغامرة بالنسبة إلى الحماسة الدينية حدا بحيث "لا يكون هناك إيمان من دون مغامرة". وعندما تحدث كيركگورد بشأن ماهية الأبدية، وضع بين أيدينا إيضاحات حول المغامرة، وذلك إذ يقول: "ما الذي نعنيه بالمغامرة؟ إن المغامرة ترتبط بانعدام اليقين ارتباطا وثيقا ودقيقا. فعندما يكون هناك يقين تكون المغامرة أمرا مستحيلا... ولو كان ما أنوي الحصول عليه من خلال المغامرة وركوب المخاطر أمرا يقينيا، لن أكون مجازفا أو مقدما على التضحية بشيء، وإنما الحاصل هو عملية مبادلة أو مقايضة... كلا، لو كنت عاقدا العزم على ارتكاب مغامرة حقا، وكنت جادا في الوصول إلى الخير الأسمى، يجب أن يكون هناك انعدام لليقين، وبعبارة أخرى: يجب أن يكون هناك متسع للمناورة. بيد أن الفضاء الأوسع الذي يمكن لي الحصول عليه، والذي يمكن له احتضان أكثر الحالات حماسة وهي أمر لامتناهٍ – هو انعدام اليقين المعرفي تجاه السعادة الأبدية، أو هذه المعرفة اليقينية التي يعتبر فيها الاختيار بالمعنى المحدود ضربا من الجنون. هنالك يكون متسع في المساحة، ويغدو بإمكانك خوض المغامرة"[3].

ولكي نفهم ما يرمي إليه كيركگورد، يمكن لنا توضيح كلامه عبر المثال الآتي:

---

(1) – المصدر أعلاه، ص 68.

(2) – المصدر أعلاه.

(3) – انظر: روبرت ماري هيو آدمز، مصدر سابق، ص 94 – 95.



يواجه المقاتل في مجموعة نزع الألغام وابلا من القذائف والرصاص، ويجد نفسه محاصرا من العدو ومحاطا في حقل الألغام. فلا يجد سبيلا إلاّ في التواصل عبر اللاسلكي بمركز القيادة الميداني، وبذلك يحصل على خبر مفاده أن طرق اجتياز حقول الألغام قد فتحت في سائر منطقة العمليات الأخرى، ولم يبق غير الحقل الذي وقع هو فيه، فيدرك حينها أنه إذا جازف بحياته وأفلح في فتح ثغرة في منطقته، ضمن بذلك الانتصار لرفاقه في السلاح. ولذلك فإنه يبادر إلى العمل، ويبدأ بفتح طريق في منطقته عبر الألغام، غير عابئ بكثافة نيران العدو.

والآن لنتصور ذات هذا المشهد ولكن مع تغيير طفيف، يدرك فيه هذا المقاتل بعد اتصاله بمركز قيادته أن رفاقه في السلاح لم يتمكنوا حتى الآن من فتح أي ثغرة في حقول الألغام التي صدرت لهم الأوامر بإبطال مفعولها. عندها سيدرك هذا المقاتل أن مجازفته بحياته ونجاحه في فتح ثغرة في منطقته إنما يضمن تحقيق النصر إذا قام رفاقه بالشيء ذاته في سائر المناطق الأخرى، وإلا فإن نجاحه لوحده لن يضمن الانتصار، ومع ذلك يبادر هذا المقاتل رغم أن الانتصار سيبقى مجرد احتمال إلى المغامرة بنفسه ويفتح تلك الثغرة.

إننا لو دققنا النظر في هذين المشهدين، نشاهد مغامرة وتضحية، إلاّ أن هذه المغامرة في المشهد الأول أقل خطرا من المغامرة في المشهد الثاني. وعليه يفرض السؤال الآتي نفسه: ما هو العامل الذي يجعل حجم المغامرة في المثال الثاني أكبر من حجم المغامرة في المثال الأول؟ إننا لو أمعنا النظر سندرك أن هذا الاختلاف في حجم المغامرة ناشئ عن مقدار عدم الاحتمال الآفاقي. ففي المشهد الأول تحكي الشواهد الآفاقية عن الانتصار المحتوم عند فتح الثغرة في حقل الألغام في المنطقة الوحيدة المتبقية. وأما في المشهد الثاني فإن الشواهد الآفاقية تحكي عن مجرد احتمال ضئيل للانتصار عند فتح الثغرة في تلك المنطقة. ولو أننا عرضنا هذين المشهدين على كيركگورد، فإنه سيقول: ربما لا يكون هناك ركوب للخطر أو المغامرة في المشهد الأول إطلاقا، وإنما هناك مجرد عملية مقايضة، يتم فيها مبادلة الانتصار المحتوم عند النجاح في فتح الثغرة، بعدم الانتصار والفشل في صورة الإخفاق وعدم التمكن من فتح الثغرة.

وقد ضرب روبرت ماري هيو آدمز أمثلة أخرى لتوضيح نظرية كيركگورد. وفيما يلي نذكر واحداً من تلك الأمثلة، لكي نلقي ضوءا أكبر على نظرية كيركگورد: "يمكن لك أن تتصور نفسك ضمن مشهدين مختلفين، في المشهد الأول تقذف بنفسك في تيار مائي جارف لإنقاذ شخص أثير عليك من الغرق بعد سماعك لاستغاثته وطلبه



للنجدة. وفي المشهد الثاني تقذف بنفسك في تيار مائي جارف لإنقاذ شخص أثير عليك من الغرق بعد اختفاء صوته وفقدانه الوعي واليأس من نجاته. إنك في كلا الموردين تكون متحمسا إلى إنقاذ هذا الشخص إلى حد التضحية بنفسك، بيد أن هذه الحماسة تبدو في المشهد الثاني أكبر منها في المشهد الأول، إذ أنك في المشهد الثاني تضحي بنفسك من أجل شيء لا أمل لك في إنقاذ ذلك الشخص من الناحية الآفاقية إلا على نحو الاحتمال الضئيل جدا. وكلما كان الجهد مستميتا، وكان الأمل فيه قليلا، كانت الحماسة فيه أعظم"[1].

لو عمدنا إلى تطبيق ما ذكرناه آنفاً على الشأن الديني، يكون ما يقوله كيركگورد بشأن الدين على النحو الآتي: لو كان الاعتقاد بالدين ناشئا عن احتمال آفاقي أقل بأحقية الدين، كانت الحماسة في مثل هذا الاعتقاد أكبر وأشد. وإذا كان الاعتقاد بالدين ناشئا عن احتمال آفاقي أكثر بأحقية الدين، كانت الحماسة في مثل هذا الاعتقاد أقل وأضعف. وعليه فإن الحماسة المطلقة التي لا حد لها ولا حصر، والتي يعتبرها كيركگورد جوهر الإيمان، إنما تحصل عندما يكون الاحتمال الآفاقي بشأن أحقية الدين في أدنى مستوياته. إن مثل هذه الحماسة هي التي تدعو الفرد إلى القيام بأكبر التضحيات من أجل الوصول إلى الهدف المنشود.

الدليل الثاني: تقدم في الدليل الأول أن عدم احتمال الدليل الآفاقي، يخفض من احتمال النجاح، وكلما كان احتمال النجاح أقل، كان الخطر أكبر، وبالتالي ستكون الحماسة الدينية أكبر. وأما في الدليل الثاني فيمكن التركيز على مسألة الضرر الذي يتعرض له الفرد نتيجة للإيمان بمعتقد. وبعبارة أخرى: عندما يؤمن المرء بعقيدة، فما هي الكلفة التي يتعين عليه تحملها من أجل ذلك. بالالتفات إلى هذا الأمر يمكن بيان الدليل الثاني على النحو الآتي: إن عدم احتمال الدليل الآفاقي يرفع من المخاطر المحتملة الناشئة عن العمل بمقتضى الدليل الآفاقي، وهذا أمر ضروري للحماسة المطلقة التي ليس لها حد ولا حصر. توضيح ذلك أننا لو بذلنا كل ما نملك من أجل عقيدة هي غير محتملة من الناحية الآفاقية، فإننا سنتحمل حالة من الألم النفسي، وفي ذلك نوع من الكلفة والتضحية. وهنا كلما كان انعدام احتمال الأمر من الناحية الآفاقية أشد، كان الألم والتضحية بطبيعة الحال أكبر. وإن السعي إلى التقليل من حدة عدم احتمالية الدليل الآفاقي ومحاولة رفع هذا الدليل ليرقى إلى القطع واليقين، سيقلل من

(1) - المصدر أعلاه، ص 95.



مستوى هذه الكلفة على فرض أن تكون الأدلة الآفاقية تورث اليقين وسيؤدي ذلك بدوره إلى زوال الحماسة التي هي من الخصائص الرئيسة للإيمان. وهذا ما صرح به كيركگورد. إذ يعتقد أن المسيحية تبدو في ظاهرها باطلة وغير صائبة؛ إذ كيف يمكن لنا أن نتعقل حلول الله بكل عظمته في قالب جسد بشري، فيبدو للعيان على هيئة السيد المسيح؟! ألم يكن من الأجدى أن يهب الله يقينا آفاقيا للمسيحيين، كي يبرئ المسيحية من هذه المفارقة؟ يجيب كيركگورد عن ذلك بالنفي؛ إذ يرى أن الله إذا وهب المسيحيين يقينا آفاقيا فإن ذلك سيؤدي إلى انخفاض مستوى الحماسة التي لا حد لها ولا حصر، وهذا يعني بعبارة أخرى: "انخفاض قيمة الارتباط بالله والتواصل معه". فهذه هي التكلفة التي إذا انخفضت، انعكس انخفاضها على الحماسة التي هي اللازم الذي لا ينفك عن الإيمان. يقول كيركگورد:"حتى لو فرض أن الله مستعد للقيام بهذا الأمر [إعطاء المسيحيين معرفة يقينية لإزالة المفارقة عن المسيحية] إلا أن الفرد الذي تعمر الحماسة قلبه، لن يتقبل مثل هذا الأمر... فإن القيمة تكمن في هذه التكلفة، وكلما انخفض مستوى هذه التكلفة، انخفض مستوى تلك القيمة أيضا"[1].

خلاصة الكلام في دليل الحماسة هي أن كيركگورد يرى أن الحماسة التي تستلزم إيصال المغامرة والمخاطرة إلى أقصى مستوياتها، من الأهمية في حقل الدين، بحيث تجعل من عدم احتمالية الآفاقية خصيصة مطلوبة في العقائد الدينية، وذلك لوجود علاقة وثيقة ومباشرة بين الحماسة وعدم احتمالية الدليل الآفاقي.

كما يمكن بيان دليل الحماسة على نحو آخر. ويمكن العثور على هذا البيان من خلال العبارات التي ساقها كيركگورد في كتاباته. إذ يقول كيركگورد: إننا فيما يتعلق بمسألة الأنفسية المسيحية نتعامل مع الإيمان، والإيمان عبارة عن القلق الذي ليس له حد ولا حصر له بشأن المسيحية، بحيث نرى كل تعلق منافس نوعا من الغواية والوسوسة[2]. بالالتفات إلى أن الباحث الآفاقي يطمح إلى نتيجة تحقيقية آفاقية، يكون قد اختار نوعا منافسا للقلق الذي لا حد له ولا حصر بشأن المسيحية. ولذلك يبتعد عن الإيمان بالمسيحية الذي هو التعلق بالمسيحية بشكل مطلق لا حد له ولا حصر. بملاحظة هذا النوع من الاستدلال يقول كيركگورد: "إن الباحث الآفاقي لديه تعلق وشغف بالمسيحية ليس له حد ولا حصر"[3].

---

(1) - سورين كيركگورد، المصدر أعلاه، ص 80.
(2) - انظر: المصدر أعلاه، ص 64.
(3) - انظر: المصدر أعلاه، ص 64.



1 - 3 - البحوث الإيجابية لكيركگورد حول الإيمان

أثبت كيركگورد في أبحاثه السلبية عدم إمكان إقامة الإيمان على نتائج الأدلة الآفاقية. فإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن الحصول على الإيمان؟ يرى كيركگورد أن الإيمان يحصل من خلال السلوك الأنفسي. فلو أزيحت الأدلة الآفاقية جانبا، لن تضيق الدائرة على السلوك الأنفسي (الباطني). الإيمان بالمسيحية لا يحصل إلا من خلال المسار الأنفسي. موقف كيركگورد هذا ينشأ من رؤيته الخاصة إلى الإنسان. وإن رؤيته إلى الإنسان تنبثق بدورها عن الرؤية التي اختارها بشأن المسيحية. يرى كيركگورد أن المسيحية قد اهتمت بالإنسان إلى حد كبير وأعطته المكانة السامية؛ إذ يقول: "إن المسيحية رغم ما تبدو من عدم الأهمية، إلا أنها أولتني أنا الحقير وأولت كل شخص آخر أهمية كبيرة. وذلك من ناحية أنها تعد كل شخص بالسعادة الأبدية، شريطة أن يقيم ارتباطا صحيحا بينه وبين المسيحية"[1].

بعد ملاحظة هذه الحقيقة، يعمد كيركگورد بدلا من التأكيد على الأدلة الآفاقية إلى التأكيد على الإنسان نفسه، وبدلا من البحث في حقيقة المسيحية، يبحث في "نسبة الفرد الإنساني إلى المسيحية"[2]. وقد توصل من خلال ذلك إلى الاعتقاد بأن "التفكير الأنفسي يعود إلى السلوك والمسار الباطني والجواني"[3].

إن المهم بالنسبة إلى كيركگورد في السلوك الأنفسي هي صيرورة الإنسان. إذ يقول: "فيما يتعلق بالتفكير الأنفسي لا ينبغي أن نغفل عن هذه الحقيقة، وهي أننا نتعاطى مع فاعل المعرفة، وهو فرد يتمتع بالوجود، والوجود منبثق عن الصيرورة"[4]. إنه من خلال هذا التفكير يستعرض المنحى الفكري لهيجل، وفي الوقت نفسه يحكم بتبدل الوضع الوجودي للإنسان. إن الإنسان كائن يخضع وجوده للتغيير المستمر، فهو كائن يمكنه السير والسلوك في مختلف المراتب، وأن يبلغ أعلى مراتب القرب من الله. في مثل هذه الرؤية تفقد الأدلة بريقها، ويتم طرح مسألة الإرتباط الوجودي للإنسان بالله. في مثل هذه الرؤية تكتسب الحقيقة مفهوما آخر. إن الحقيقة في هذه الرؤية هي ذات الإيمان الذي يولد من رحم إرادة الفرد في اختيار الحماسة المطلقة

---

(1) - انظر: المصدر أعلاه، ص 63.

(2) - انظر: المصدر أعلاه، ص 62.

(3) - انظر: المصدر أعلاه، ص 72.

(4) - انظر: المصدر أعلاه، ص 71.



والتي ليس لها حد أو حصر في عين انعدام اليقين الآفاقي، بعبارة أدق: إن الإيمان هو التصميم على اختيار الحماسة التي لا حصر لها ولا حد، في عين انعدام اليقين الآفاقي. لكي يحصل الفرد على الإيمان عليه أن يتخذ قرارا أنفسيا، وأن يتقبل من خلال ذلك ركوب المغامرة والتعرض إلى المخاطر الكبيرة الناشئة عن اتخاذ القرار القائم على عدم اليقين الآفاقي. وفي مثل هذه الرؤية، يغدو الله بالنسبة إلى المتدين "أصلا موضوعيا"[1] لا يحتاج إلى دليل. ولكن لا ينبغي اعتبار هذا الأصل الموضوع كسائر الأصول الموضوعية الأخرى. فإن هذا الأصل الموضوع "ضرورة تعمل على تخليص الحياة من خطر الفناء والخواء"[2]. ومن ناحية أخرى فإن هذا الأصل الموضوع ليس قضية بل هو حقيقة. في مثل هذه الرؤية لا يمكن اعتبار متعلق الإيمان قضية، بل الذي يشكل متعلق الإيمان هو أصل الحقيقة، إذ يكون الفرد فيها على صلة وجودية بالحقيقة.

يذكر كيركگورد في بيان الدور الذي يلعبه اليقين الأنفسي وهو اليقين الحاصل إثر عقد العزم على الاختيار الحماسي لحقيقة ما مصحوبا بانعدام اليقين الآفاقي، وما هي التأثيرات الوجودية التي يتركها، مثالا جميلا، حيث يمثل برؤية سقراط في باب الخلود الشرطي، إذ يقول: "إذا كان هناك من خلود". وهذه الـ "إذا" عند كيركگورد مجرد "إذا آفاقية"، وإلا فإن سقراط لم يكن لديه أدنى شك من الناحية الأنفسية في حقيقة الخلود. فقد كان على يقين من تحقق الخلود، غير أن يقينه كان يقينا أنفسيا، ناشئا عن العزم على الإيمان بهذه الحقيقة في عين عدم احتمال الآفاقية. يقول كيركگورد: إن هذه الـ "إذا" لا تثبت أن سقراط كان من أصحاب الشك بالمقارنة إلى فيلسوف عصره "أبدا"[3]. والسبب في ذلك أن سقراط قد عرض كل حياته للخطر من أجل هذه الـ "إذا" الصغيرة، وسارع إلى مواجهة الموت بشجاعة، وأمضى حياته بحماسة مطلقة ليس لها حصر ولا حد، من أجل أن يثبت هذه الـ "إذا"[4]. ثم يستطرد كيركگورد قائلا: إن الذين ينشدون الخلود من خلال الأدلة الآفاقية، ويسعون إلى الحصول على اليقين منها، بعيدون عن حقيقة الإيمان، إذ يفتقر جهدهم إلى العزم على اختيار الحماسة التي ليس لها حد ولا حصر، ناشئ عن تقبل الخطر ودفع الثمن. إن الذين يقيمون إيمانهم على

---

(1) - انظر: المصدر أعلاه، ص 73.

(2) - انظر: المصدر أعلاه، ص 73.

(3) - انظر: المصدر أعلاه، ص 74.

(4) - انظر: المصدر أعلاه.



مجرد الأدلة الآفاقية "لا يصوغون حياتهم بشكل يؤيد هذه الرؤية [الاعتقاد بالخلود]". من هنا يستنتج كيركگورد، أنه ليس هناك من بين البراهين الثلاثة التي قدمها البعض على إثبات الخلود "ما هو أقوى من [نمط حياة الذي عمدوا إلى تقديم هذه الأدلة الثلاثة]"[1].

يعمد كيركگورد من خلال تأكيده على الفرد الإنساني وصلته وارتباطه الوجودي بالحقيقة، إلى ذكر كلام يقربنا من لب تفكيره أكثر، وذلك إذ يقول: "هناك من يعيش ضمن الثقافة المسيحية، و... يذهب إلى بيت الله الحقيقي، ويكون لديه تصور صائب عن الله... ويمارس العبادة هناك ولكن عبادته تخلو من إخلاص النية وهناك شخص يعيش في البلاد الوثنية، ويمارس عبادته لذلك الوثن بكل الحماسة المطلقة التي ليس لها حد ولا حصر! فأين تكمن الحقيقة الأكبر؟ هناك من يعبد الله مخلصا، وإن تمثله في الوثن. وهناك من يعبد الله الحقيقي نفاقا ورياء، وبذلك يكون في الحقيقة عابدا للوثن"[2].

كيركگورد يثبت أن الأهم من كل شيء بالنسبة له هو الارتباط الحقيقي بين الفرد والحقيقة، وهو الارتباط الذي لا يقوم على أدلة آفاقية، ولا يعتمد على الأمور الظاهرية، بل هو ارتباط وجودي. وعليه قد لا يبدو الفرق ظاهرا للعيان بين الشخص المتدين وأي شخص عاد آخر. وهذه مسألة يؤكد عليها كيركگورد. فهو يرى أن الفرق بين الفرد المتدين والفَرد العادي لا يتجلى في الأعمال اليومية الروتينية، بل إن الكثير مما يقومان به واحد ومتشابه. "إن الفارق بينهما لا يخضع للمشاهدة، بل هو أمر غير مرئي". الرجل المتدين مثل الرجل العادي، يأكل ويشرب ويخلد إلى الراحة وما إلى ذلك. ولكن حيث تشكل هذه الأمور محور حياة الرجل العادي، لا نجد لها دورا محوريا في حياة المتدين "إن الرجل المتدين يعتبر الله كل حياته"[3]، ولذلك نجده على استعداد للتضحية بكل ما لديه في سبيل الله. يرسم كيركگورد للنبي إبراهيم في كتابه "خوف ورعشة" صورة الرجل المتدين، فنجده على أتم الاستعداد لامتثال أمر الله له بأن يقود ولده بنفسه إلى مذبح التضحية. فأي شيء يمكن له أن يحث إبراهيم على ذبح ولده في سبيل الله غير ذلك الإرتباط الباطني والجواني القائم بين النبي إبراهيم وبين الله. ما هو

(1) - انظر: المصدر أعلاه.

(2) - انظر: المصدر أعلاه، ص 73.

(3) - see: Louis Mackey, "Soren Kierkegaard: The Poetry of Inwardness", in Existential Philosopher, p. 77.



النظام الأخلاقي وما هو الاستدلال الآفاقي الذي يستطيع تبرير قتل الوالد لولده؟ أليس الأمر يعود إلى عزم النبي إبراهيم على اتخاذ القرار إثر عدم احتمال الآفاقية باختيار الحماسة التي ليس لها حد ولا حصر، ويكون على استعداد للمخاطرة بكل شيء من أجل هذه الحقيقة التي أيقن بها من خلال الارتباط بها أنفسيا؟

إن اهتمام كيركگورد بأنفسية المسيحية، قد أفضى به إلى السخرية بالباحثين الآفاقيين، واعتبارهم بعيدين عن حقيقة المسيحية: "أتركوا الباحث الجامعي منهمكا في عمله بكل ما يملك من الحماسة المطلقة، وأن يخدم جامعته على مدار الساعة. أتركوا الفيلسوف المنظر أن لا يبخل بشيء من وقته وطاقته. فإن هؤلاء ليس لديهم قلق وهم شخصي وحماسي تجاه هذه المسألة، بل إنهم لا يريدون لأنفسهم مثل هذا الهم، وإنما يريدون لعملهم ونشاطهم أن يكون نموذج النشاط الآفاقي، فهمهم الوحيد هو الحقيقة الآفاقية"[1]. في ضوء رأيه بأنفسية المسيحية، اعتبر كيركگورد الذين يقيمون البراهين الآفاقية على إثبات وجود الله يلعبون، إذ يقول: "اليوم نجد كل شخص منهمكا باللعب ببرهان ما"[2].

خلاصة الكلام أن كيركگورد صاغ نظرية اشتملت على ما يلي:

1 - إن الأدلة الآفاقية أجنبية عن الإيمان، بل هي مضرة به.

2 - إن الحقيقة أمر أنفسي، ينبثق عن الارتباط الوجودي القائم بين الفرد وبين الله.

3 - إن متعلق الإيمان ليس القضايا الدينية، بل متعلق الإيمان هو الحقيقة نفسها:

"إن متعلق الإيمان ليس نظرية... إن متعلق الإيمان ليس مجرد أستاذ يحمل نظرية... بل إن متعلق الإيمان هو حقيقة الأستاذ، وكون الأستاذ موجودا حقيقة... وعليه فإن متعلق الإيمان حقيقة الله البشر في ضوء وجودها... حقيقة وجود الله في فرد جزئي... "[3].

4 - إن الصفة والخصيصة الرئيسة في الإيمان هي الحماسة المنبثقة عن المغامرة.

1 - 4 - بيان نظرية كيركگورد

إن ما قاله كيركگورد نجده في آراء المفكرين الذين سبقوه والذين جاؤوا بعده. وقد

---

(1) - انظر: سورين كيركگورد، المصدر أعلاه، ص 65.

(2) - انظر: المصدر أعلاه، ص 73.

(3) - Soren Kierkegaard, ConcludingUnscientific Postscript, p. 290.



أشرنا فيما تقدم إلى ترتليان في معرض شرحنا لنظرية كيركگورد. أما المثال الآخر الذي يمكن لنا أن نذكره هنا فهو باسكال، والذي سوف نتحدث عنه بتفصيل أكثر، لكننا هنا نكتفي بنقل هذه الكلمة عن باسكال: "إن الإيمان هو معرفة الله بالقلب دون العقل، وإن للقلب دليله الذي لا يستطيع العقل أن يفهمه"[1]. ومن بين المفكرين المعاصرين يمكن لنا الإشارة إلى (كاهن). فإن (كاهن) مثل كيركگورد في تأكيده على عدم صلة الدليل العقلاني بوجود الله. فهو يقول: "إذا كانت أدلة معرفة الوجود ومعرفة الكون ومعرفة الغاية معتبرة، وبالتالي إذا أمكن لها أن تثبت (الموجود الذي ليس هناك موجود فوقه) أو (العلة الأولى) أو (الناظم)، لن يكون لذلك أدنى تأثير على الحياة الدينية للفرد، ولن تستطيع هذه الأدلة هداية المتدين إلى حياة أكثر نزوعا إلى التدين"[2].

وعلى الرغم من اعتقاد لويس بالقيمة التي تشتمل عليها البراهين الفلسفية في إثبات وجود الله، إلا أن له كلاما قريبا إلى حد ما من بعض أفكار كيركگورد. فهو يقول: "فيما يتعلق ببعض الموارد نجد الفرد ملزما بالتطمينات المقدمة له من قبل شخص آخر إذا أراد المضي قدما على الرغم من شهادة ظاهر الأمور على خلاف ذلك، وإلاّ فإنه إذا لم يلتزم بتطمينات هذا الشخص، فهذا يعني أنه سيبقى خلف طريق مسدود لا أفق له، وفي هذه الحالة لن يكون هناك من أمل في التقدم أبدا"[3]. ويمكن أن نمثل لذلك بالسباحة؛ فالذي لا يعرف السباحة لديه الكثير من الشواهد على أنه إن سبح في الجانب العميق من حوض السباحة فإنه سيغرق، لكنه إن أراد أن يتعلم السباحة، وجب عليه الاستماع إلى نصيحة المدرب بممارسة السباحة في القسم العميق من حوض السباحة، على الرغم من جميع الشواهد التي يعرفها بشأن خطورة ذلك. ففي هذا الكلام الذي يقوله لويس نشهد الإيمان رغم الشواهد الآفاقية، وهذا هو الشيء الذي يعبر عنه كيركگورد بالمغامرة.

ومن جهة أخرى يلوح من كلامه أن الإيمان مقرون بالسعي والحركة، وإن المرء كلما ارتقى إلى المراتب العليا، أمكنه النظر إلى الحقائق من زاوية أدق. كما أن مدرب

---

(1) - see: Terence Penelhum, "Fideism", in A Companion to Philosophy of Religion, p. 381.

(2) - Steven M. Cahn, "The Irvelevance to Religion of PhilosophicalProofs For the Existance of God", in Philosophy of Religion: An Anthology. P. 87.

(3) - C. S. Louis, "On Obstinacy in Belief", In Philosophy of Religion: An Anthology, p. 415.



السباحة يمتلك من الشواهد ما لا يمتلكه ذلك الشخص الذي يروم تعلم السباحة توا. ومن هنا فإن كلام لويس يشعر بنحو من الوجودية فيما يتعلق بالإيمان، وهو ما نشاهده في آراء كيركگورد أيضا.

إن ما ذكرناه آنفا لا ينبغي اعتباره لب الكلام فيما نحن فيه، بل يجب اعتباره مجرد مقدمة للتعرف إلى نظرية كيركگورد، والدخول في بيان رؤيته. فما الذي يمكن قوله في بيان نظرية كيركگورد؟ من خلال التدقيق في كلمات كيركگورد ندرك أنها ناشئة عن مبنيين رئيسين:

الأول: إن الإنسان كائن جاهل، وإن معلوماته لا تتجاوز الحدس والظنون. وبعبارة أخرى: يرى كيركگورد أن الإنسان كائن سادر في أودية الجهل والضلال. إن هذه الرؤية التي يذهب إليها كيركگورد تنبثق عن مبانيه الاعتقادية القائمة على الخطيئة الأولى الصادرة عن آدم وهبوطه.

الثاني: يولد من رحم المبنى الأول: إن الطريق الوحيد للخروج من الشك النظري، هو عقد العزم على الارتباط بالله، والعودة إلى المنزل الأول الذي هبط منه آدم.

بعبارة إخرى: إن المبنى الثاني لكيركگورد هو أن الإيمان من مقولة العزم واتخاذ القرار. فعلى الإنسان أن يتخذ القرار بدلا من أن يبقى رازحا في شكوكه النظرية، أو أن يتذوق حلاوة اليقين بإقامة الارتباط الوجودي مع الله، رغم قيام عزمه وقراره هذا على عدم الاحتمالية الآفاقية.

الهدف في هذا الجزء هو أن نبين المبنى الثاني بتفصيل أكثر. هل يمكن إرادة الإيمان أو عقد العزم عليه على الرغم من عدم احتمال الآفاقية؟ يمكن طرح هذا السؤال ضمن مجالين؛ المجال الأول: مجال التوصيف الذي يكون المراد فيه من "الإرادة" هي "الإرادة" ضمن المعرفة الوجودية. والمجال الثاني: مجال الاقتراح، حيث يكون المراد من "الإرادة" هي "الإرادة" المعرفية. وفي الحقيقة فإن ما يشغل بالنا في المجال الأول هو معرفة الوجود، حيث نسعى إلى بيان ما إذا كان هناك طوال التاريخ الفكري من عقد العزم على اعتناق قضية ما رغم الشواهد الآفاقية. وأما في المجال الثاني فإن ما يشغل بالنا هو القلق المعرفي، حيث نسعى إلى إيضاح ما إذا كان الاعتقاد بقضية ما رغم الشواهد أمرا مبررا أم لا. خلاصة القول إننا إذا استعناً بكلمة الإمكان، كان المراد من الإمكان في المجال الأول هو القدرة على القيام بعمل ما، وفي المجال الثاني يكون المراد هو مقبولية القيام بعمل معين. ولنوضح الفارق بين المجالين عبر المثال



الآتي: لو قيل لك: "هل بإمكانك أن ترفع ثقلا يزن مئة كيلوغرام؟" يكون المراد من الإمكان هنا هو امتلاك القوة العضلية والبنية الجسدية، وبعبارة أخرى إن الإمكان هنا إمكان وجودي. وأما إذا قيل لك: "هل بإمكانك أن تتجاوز الإشارة الحمراء عند قيادة السيارة؟" يكون المراد من الإمكان هنا، هو مدى مقبولية هذا السلوك. بعبارة أخرى: هل من المقبول قانونيا اجتياز الإشارة الحمراء أثناء القيادة؟ والآن بالعودة إلى سؤالنا يمكن لنا صياغته على الشكل الآتي، وهو أن الإمكانية في السؤال المذكور يمكن أن تكون من قبيل الإمكانية في عبارة "بإمكاني أن أرفع ثقلا وزنه مئة كيلو غرام"، أو من قبيل الإمكانية في عبارة "بإمكاني أن أجتاز الإشارة الحمراء أثناء قيادة السيارة"؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على أن الإمكانية في سؤالنا مستعملة في أي مورد من هذين المفهومين؟ حيث أننا ندخل في مجالين مختلفين، أحدهما المجال التوصيفي، والآخر هو المجال الاقتراحي.

يبدو في مقام الواقع إمكان الإيمان بقضية على الرغم من الشواهد الآفاقية. وربما قام كل واحد منا بالعديد من هذه الموارد طوال حياته. فالأب الذي يحب ولده كثيرا، يعقد العزم على الاعتماد عليه رغم الشواهد الكثيرة الدالة على أنه غير جدير بهذه الثقة، ومع ذلك يعقد الوالد العزم على أن لا يفقد الثقة به والاعتماد عليه. والتلميذ الذي يبدي مودة خاصة لأحد المعلمين، على الرغم من الشواهد الكثيرة الدالة على قلة اطلاعه، إلا أن هذا التلميذ يعتبره واسع المعرفة. وربما كان خير الأمثلة على إمكان الإيمان بقضية رغم الشواهد الآفاقية هو ما يزودنا به ميتشل بشأن إمكانية بطلان أو عدم بطلان القضايا الدينية، فإن ميتشل يضرب مثلاً بمناضل يلتقي أثناء القتال بشخص أجنبي، فيقع تحت تأثير ذلك الأجنبي بشدة. "يتظاهر الأجنبي بأنه مناصر لحركة المقاومة وزعيم المقاومين. ويرجو من المناضل أن يثق به وبوفائه للمقاومة أيا كانت الظروف". ثم يفترقان ولا يلتقيان لمدة طويلة. حتى يظهر ذلك الأجنبي بعد مدة على شاشات التلفزة وهو يقدم المعونات لأعضاء حركة المقاومة، فيقول المناضل لرفاقه:"إن هذا الشخص الأجنبي مناصر لقضيتنا". ونشاهده تارة أخرى وهو يرتدي بزة الجيش، ويعمل على مساعدة قوات الاحتلال على إلقاء القبض على المناضلين، وهنا يقوم رفاق السلاح بالاعتراض على رفيقهم المناضل المخدوع بهذا الأجنبي، إلا أن المناضل يواصل التأكيد على أن هذا الأجنبي هو "من المناصرين لقضيتهم"[1].

(1) - Antony Flew, R. M. Hare and Basil Mitchell, "Theology and Falsification", in Philosophy of Religion, An Anthology, pp. 401 – 402.



يمكن القول حيثما كان الحب أو الثقة بين شخصين عميقة، فإن الشواهد الآفاقية المخالفة تفقد فاعليتها. وهذه حقيقة تجلت طول التاريخ، ونحن نعيشها في حياتنا اليومية وفي علاقاتنا الشخصية. وإن ثقة المتدينين بالله على الرغم من الأدلة والشبهات التي يطرحها الملحدون أو المشككون دليل آخر على صدق ادعائنا. وعليه يمكن لك أن تدرك أن مرادنا من الإمكان ليس هو الإمكان بالمعنى الأول وهو الإمكان التوصيفي، بل مرادنا هو الإمكان بالمعنى الثاني. وعلى هذا الأساس نصوغ سؤالنا على النحو الآتي: على الرغم من قدرة المرء على الإيمان بقضية رغم وجود الشواهد الآفاقية على خلافها، هل يكون هذا الإيمان منه مقبولا، وهل يكون لدى المرء ما يبرر إيمانه بهذه القضية على هذا النحو؟ إن هذا السؤال الجوهري يربطنا بنظريات "أخلاق الإيمان"[1]. إن هذا البحث الهام جدا والذي طرحه كليفورد بشكل مستقل، بالإضافة إلى أنه يزيد من دقة رؤيتنا إلى نظرية كيركگورد، يمهد الأرضية إلى نقدها وتحليلها أيضا. وعليه لا بد من البحث في مسألة "أخلاق الإيمان" أولا.

للبدء بهذا البحث لا بد من الالتفات إلى مصطلحين. يجب التمييز بين بحث "أخلاق الإيمان" وبحث "معرفة الفضيلة المحورية"[2]. فبينما تؤكد "معرفة الفضيلة المحورية" في تحصيل المعرفة على الفضائل المعرفية، من قبيل: سلامة الحواس، وسلامة الذهن، وتوفير الأجواء الإدراكية المناسبة وما إلى ذلك[3]، تبحث "أخلاق الإيمان" بشأن القواعد الحاكمة على اعتناق الأفراد لقضية من القضايا والتي تجب مراعاتها. لذلك فإننا نواجه في هذا المجال أسئلة من قبيل: هل يمكن الإيمان بقضية حتى إذا لم يقم شاهد عليها أو كانت الشواهد على خلافها؟

من ناحية أخرى لا ينبغي الخلط بين أخلاق الإيمان وجهود فلاسفة من أمثال "آير" أو "تشيزم" من الذين عرفوا المصطلحات المعرفية من خلال مفاهيم الأخلاق؛ فمثلا

---

(1) - ethics of Belief.

(2) - virtueepistemology.

(3) - أول من طرح معرفة الفضيلة المحورية هو أرنست سوسا، حينما قام بدراسة مقارنة بين نقاط القوة والضعف في نظريات الاتجاه المبنائي والمنسجم، والتي تعتبر اليوم في حد ذاتها من البحوث المستقلة والهامة، انظر:

- Ernest Sosa, "The Raft and The Pyramid: CoherenceuersusFoundation in The Theory of knowledge", in Theory of Knowledge, Classic and Conthemporary Reading, ed. Louis P. Pojman, PP. 246 – 261.



لقد عرف آير كلمة "يعلم" بأنها تعني: "من حقه أن يحصل على الطمأنينة"[1]. كما عرف تشيزم "الشاهد" في ضوء مفهوم "المسؤولية"[2].

أما أخلاق الإيمان؛ فقد ذكرنا أنه يبدو أن بالإمكان عقد العزم على الإيمان بقضية رغم عدم احتمال الآفاقية بشأنها. وقلنا إن السؤال يتعلق بشأن تبرير هذا الإيمان أو عدم تبريره. وما سنذكره هنا يلقي ضوءا على ما تقدم، ويعمل على إيضاح ما نقصده بشكل أفضل.

أول سؤال يطرح بشأن الإيمان هو: هل الإيمان بقضية أمر إرادي أم لا؟ فإذا كان الجواب إنه غير إرادي بمعنى أن الإيمان بقضية أمر خارج عن إرادة الإنسان واختياره كان الكلام بشأن عقد العزم على الإيمان بقضية عملا عبثيا؛ لأن الكلام حول عقد العزم إنما يكون بشأن الأمور الإرادية، وإن عدم وجود الإرادة بالنسبة إلى أمر لا يبقي متسعا للحديث عن الإرادة واتخاذ القرار من قبل الإنسان. وأما إذا اعتبرنا الإيمان أمرا إراديا، فإن الأمر سيكون بمعنى أن الفرد يمكنه في بعض الموارد الخاصة أو في جميع الموارد من عقد العزم على الإيمان بقضية. يمكن أن يكون للقول بإرادية الإيمان تفسيرات مختلفة:

1 - إن المراد من إرادية الإيمان، بمعنى أن الإنسان قادر على عقد العزم مباشرة على الإيمان بقضية. ويمكن طرح هذه الرؤية بشكل عام أو بشكل خاص. بمعنى أنه بالإمكان أن نفترض إمكان أن يريد الإنسان الإيمان بالنسبة إلى جميع الموارد، أو أن هذه الإمكانية تقتصر على بعض الموارد والقضايا الخاصة فقط.

2 - إن المراد من إرادية الاعتقاد أن الإنسان قادر على الإيمان بقضية على نحو غير مباشر. تذهب هذه الرؤية إلى أن المرء لا يستطيع اتخاذ القرار بشأن الإيمان بقضية مباشرة، ولكن يمكنه من خلال القيام بسلسلة من الخطوات أن يضع نفسه في موضع اتخاذ القرار بشأن الإيمان، فمثلا إذا سعينا إلى الإقبال على قضية بمزيد من الدقة وابتعدنا عن الغفلة، سوف نصل قطعا إلى نتيجة مغايرة لتلك النتيجة التي يتوصل إليها الغافل. أو أن الذي ينكر وجود الشواهد التي تتخطى المعرفة النفسية، من قبيل إخراج الروح من الجسد أو رؤية الأشباح، عندما ينضم إلى حشد من الناس يؤدون مثل هذه

---

(1) - A. J. Ayer, The Problem of Knowledge, p. 31.

(2) - Roderick Chisholm, "Evidence, as Justification", The Journal of Philosophy, vol. 58, (1961), pp. 739 – 748.



الشواهد، قد يصل إلى نتيجة مفادها وجود مثل الشواهد التي تتخطى المعرفة النفسية. خلاصة القول: إن هذه الرؤية في الوقت الذي تذهب إلى استحالة الإيمان المباشر بقضية لمجرد الإرادة، ترى أن بإمكان المرء أن يضع نفسه من خلال اتخاذ بعض الخطوات في موضع الإيمان بقضية. ويمكن بيان هذا التفسير لإرادية الإيمان كما هو الحال بالنسبة إلى التفسير الأول من جهتين، فمن جهة يمكن لبعض أن يطرح هذا التفسير بشكل عام، بأن يقول: يمكن الإيمان إراديا بكل قضية على نحو غير مباشر. ومن جهة أخرى يمكن لآخر أن يطرح هذا التفسير بشكل خاص، ويقول: إنما يمكن الإيمان إراديا ببعض القضايا الخاصة بشكل غير مباشر.

والآن نضع المسائل المتقدمة ضمن عنوان خاص كي يغدو من السهل الإشارة إليها في معرض البحوث الآتية. وعليه سنطلق على الرؤية التي ترى الإيمان أمرا إراديا *مصطلح "الإرادية"*[1]*. وطبقا للتفسيرين المتقدمين يمكن للإرادية أن تكون على نحو* مباشر، أو على نحو غير مباشر. وعليه ستكون لدينا نظريتان وهما: الإرادية المباشرة[2] (التفسير الأول)، والإرادية غير مباشرة[3] (التفسير الثاني). ومن ناحية أخرى فإن لكل واحد من هذين التفسيرين قسمين: عام وخاص. ومن هنا يمكن تقسيم الإرادية إلى أربعة أقسام: الإرادية المباشرة العامة[4]، والإرادية المباشرة الخاصة[5]، والإرادية غير المباشرة العامة[6]، والإرادية غير المباشرة الخاصة[7].

يمكن تقسيم كل واحد من هذه النظريات الأربع إلى ثلاثة أقسام. ويمكن إيضاح هذا التقسيم من خلال البحث في طريقة ارتباط الإيمان بالشواهد. حيث يمكن الحديث في مورد كل قضية عن شواهد صحّة تلك القضية. والشواهد التي تساق لإثبات صحة القضية قد لا تكون كافية، وقد تكون كافية، وقد تكون تامة بالكامل. فمثلا إن الشواهد العلمية بشأن وجود الحياة في كوكب المريخ لا تزال غير كافية. وإذا رأينا شخصا يتسور الجدار ليلا ويقوم بتحطيم زجاج النافذة، نحصل على شواهد كافية تدل على كونه

---

(1) - volitionalism.

(2) - direct volitionalism.

(3) - indirect volitionalism.

(4) - global direct volitionalism.

(5) - local direct volitionalism.

(6) - global indirect volitionalism.

(7) - local indirect volitionalism.



سارقا. فإن رأيناه هاربا من المنزل وفي يده بعض المجوهرات تكون شواهدنا على اعتباره سارقا كاملة وتامة. وبطبيعة الحال قد لا يبدو من السهل التميز بين الشواهد غير الكافية والكافية والتامة، خاصة وأن هناك اختلافا بين الناس بشأن الشواهد، فالشواهد التي أراها كافية قد يراها شخص غير كافية، ويراها الآخر تامة وكاملة. وخير مثال بشأن الاختلاف في درجة الشواهد نلاحظه في المحاكم القضائية. ففي الوقت الذي يذهب المدعي العام إلى كفاية الأدلة والشواهد على إدانة المتهم، يؤكد المحامي على عدم كفايتها. وبطبيعة الحال فإن مرادنا من الشواهد ليس هو الشواهد التي يحددها القانون، وإنما نعني بها الشواهد المعرفية، فإن الشواهد المعرفية الكاملة والتامة التي يسوقها الفرد على كون الفرد الآخر سارقا لا تكون بالضرورة شواهد قانونية، فمثلا فيما يتعلق بالسرقة يشترط وجود شاهدين يشهدان على رؤية عملية السرقة عيانا. في حين أن وجود شاهدين ليس من الشروط المعرفية الكاملة والتامة.

مهما يكن فإن ارتضينا هذا التقسيم الثلاثي للشواهد، أمكن القول بأن كل واحدة من هذه النظريات الأربع تطرح ضمن هذه الدوائر الثلاث، فمثلاً يمكن طرح الإرادية المباشرة العامة في دائرة الشواهد غير الكافية على صحة القضية، أو في دائرة الشواهد الكافية على صحة قضية ثانية، أو في دائرة الشواهد التامة والكاملة على صحة قضية أخرى.

تندرج هذه النظريات الأربعة ضمن البعد التوصيفي. ولو رجعتم إلى ما ذكرناه في بداية هذا البحث، ستدركون أن المراد هو أن كل واحد من هذه النظريات الأربع تسعى إلى بيان ما هي الموارد التي توجد فيها إمكانية المعرفة الوجودية الإرادية للإيمان. ويبدو أن نظرية الإرادية غير المباشرة الخاصة هي المقبولة من بين النظريات الأربع المتقدمة. فإن الأمثلة التي ذكرناها في بداية البحث تحكي عن إمكانية اتخاذ القرار على الإيمان بقضية في بعض الموارد الخاصة وذلك على نحو غير مباشر، رغم الشواهد أو ندرتها، من باب المثال نجد الإيمان الحسي خاصة العقائد المرتبطة بحاسة البصر يفرض نفسه على الإنسان، دون أن يكون للإرادة أي دور في هذا الإيمان بالقضايا الحسية. فعندما أنظر إلى سجادة حمراء اللون، لا أستطيع أن أريد رؤيتها باللون الأزرق، وأن يتكون لدي إيمان بأنها زرقاء. وبعبارة أخرى: فيما يتعلق بالعقائد المرتبطة بحاسة البصر، لا إمكانية للوجود المعرفي لأخذ القرار بإيمان مخالف للإيمان الذي يفرض نفسه. وهذا الأمر من الوضوح والبداهة لدى عامة الناس، بحيث دارت الأمثال على ألسنهم منذ القدم حول مضمون هذه الحقيقة، من ذلك قولهم: "لا وجود للبن الأسود".



بالالتفات إلى أن جميع هذه النظريات الأربع المتقدمة تندرج في البعد الوصفي، فمن الأفضل أن نضيف لها قيد الوصفية[1]. ومن هنا سيكون اسم كل واحد من هذه النظريات الأربع على النحو الآتي: الإرادية المباشرة العامة الوصفية، والإرادية المباشرة الخاصة الوصفية، والإرادية غير المباشرة العامة الوصفية، والإرادية غير المباشرة الخاصة الوصفية.

أما المسألة الأخيرة التي يجب ذكرها فيما يتعلق بالإرادية الوصفية، فهي أن هناك من يرى استحالة أي نظرية إرادية وصفية. وذلك حيث يذهب هؤلاء إلى أن الإيمان مسألة تفرض نفسها على الفرد في جميع الموارد، ولذلك لا يكون للإرادة أي تأثير أو دور في تحقق الإيمان. وقد عمد بعض أنصار هذه النظرية في تبرير الحالات التي يؤمن فيها الفرد بقضية رغم قلة الشواهد عليها، إلى الاستفادة من عبارة "القبول". فيذهب ليهرير وهو من أنصار هذه النظرية إلى الاعتقاد بأنه عندما تكون الشواهد كافية، فإن ما يقوم به الفرد ليس هو الإيمان بقضية، بل هو القبول بقضية. وعليه فمن وجهة نظر ليهرير يكون التعبير بـ"أن السيد (س) قد آمن بالقضية (د) رغم ندرة الشواهد الدالة عليها" تعبير خاطئ، والصحيح أن يقال: "إن السيد (س) قد قبل بالقضية (د) رغم ندرة الشواهد الدالة عليها"[2].

وفيما يلي نتعرض إلى نوع آخر من الإرادية. فبالنسبة إلى أولئك الذين يقولون باستحالة كل نوع من أنواع الإرادة الوصفية يطرح هذا التساؤل نفسه: هل تؤدي الإرادية أيا كان نوعها إلى تبرير الإيمان الحاصل منها؟ وفي هذه المرحلة إنما نتحدث في البعد التوجيهي. وبعبارة أخرى: في الإمكان المعرفي، وهو الشيء الذي بحثناه في بداية هذه المسألة بالتفصيل في معرض بيان اختلافه عن الإمكان الوجودي (الإمكان في البعد الوصفي). على كل حال يمكننامقابل كل واحدة من نظريات الإرادية الوصفية أن نذكر نظرية الإرادية التوجيهية[3]. وعلى هذا الأساس ستكون نظريات الإرادية التوجيهية عبارة عن أربع نظريات، وهي: الإرادية المباشرة العامة التوجيهية، والإرادية المباشرة الخاصة التوجيهية، والإرادية غير المباشرة العامة التوجيهية، والإرادية غير المباشرة الخاصة التوجيهية. *وبالالتفات إلى ما ذكرناه في باب ندرة الشواهد، أو كفاية*

---

(1) - *descriptive.*

(2) - K. Lehrer, "A Self Profile", in *Knowledge, p. 31.*

(3) - Prescriptive.



الشواهد، أو تمامية الشواهد، يتضح أن كل واحدة من نظريات الإرادية المباشرة تنقسم إلى ثلاثة أقسام. وعليه يمكن مثلا افتراض فيلسوف يرى أن بإمكانك أن تؤمن بجميع الموارد إذا كانت الشواهد كافية (الإمكان الوجودي)، ويجوز لك أن تؤمن (الإمكان المعرفي) بقضية مباشرة على الرغم من الشواهد الكافية. إن مثل هذا الفيلسوف يتبنى نظرية الإرادية المباشرة العامة التوجيهية، وهو يعمل على توظيفها والاستفادة منها حتى في الموارد التي تتوفر فيها الشواهد على خلاف القضية التي آمن بها.

كما يمكن لنظريات الإرادية التوجيهية أن تقع موردا لتقسيم آخر من حيثيات أخر. ففي كل واحدة من النظريات الأربعة المتقدمة يرد سؤال مفاده: هل الإيمان بقضية عندما لا تقوم الشواهد الكافية عليها، أو على الرغم من كفاية الشواهد عليها، أو تمامية الشواهد عليها، أمر جائز أو ضروري؟ بعبارة أخرى: هل يجوز للفرد في حالة ندرة الشواهد أو كفايتها أو تماميتها أن يؤمن بالقضية، أم أنه يجب عليه الإيمان بها؟وعليه يمكن أن نأخذ بنظر الاعتبار كل واحدة من هذه النظريات الأربع الرئيسة في واحدة من الحالات الثلاث، وهي: ندرة الشواهد، وكفاية الشواهد، وتمامية الشواهد، مع الحكم على كل واحدة من هذه الصور إما بالجواز أو الضرورة أو التلفيق بين الجواز والضرورة (بمعنى أن الإيمان بالقضية يكون جائزا في بعض الموارد وضروريا في بعض الموارد الأخرى). وعليه كما تلاحظون يمكن حصر عدد نظريات الإرادية التوجيهية ضمن دائرة عقلية واسعة للغاية، وبالالتفات إلى ما ذكر، فإن عدد هذه النظريات يبلغ في الحد الأدنى ستا وثلاثين نظرية.

وإذا تخطينا النظريات الإرادية التوجيهية، فإن أهم سؤال يطرح نفسه هو أننا إذا اعتبرنا الإيمان أمرا ممكنا (الإمكان الوجودي)، واعتبرناه أمرا جائزا أو ضروريا (الإمكان المعرفي)، فما هي الأمور التي تحكم الإيمان الإرادي بالقضايا؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تربطنا ببحث مسؤولية الفرد في عقده العزم على الإيمان بقضية من القضايا. عندما ننظر إلى الأدبيات المستعملة في دائرة "أخلاق الإيمان"، ندرك أن الفلاسفة قد قدموا العديد من النظريات في هذا المجال:

1 – ذهب بعض الفلاسفة إلى التأكيد على الوظائف المعرفية. حيث ذهب كليفورد[1]

---

(1) - W. K. Clifford, "The Ethics of Belief›, in The Theory of Knowledge, Classic and contemporaryReadings, ed. By Louis P. Pojman, PP. 502 – 505.

نشر هذا الكتاب للمرة الأولى عام 1879.



الذي يقف على رأس هؤلاء الفلاسفة إلى القول بأن مسؤولية الفرد ووظيفته تنحصر بالإيمان بتلك القضايا التي تحول دون وقوعه في الأخطاء. وفي المقابل يذهب وليم جيمز رغم تأكيده على الوظائف المعرفية إلى الاعتقاد بأن على الفرد أن يؤمن بالقضايا التي توصله إلى الحقيقة فقط. قد يبدو للوهلة الأولى أن وظيفة تجنب الأخطاء لا تختلف عن وظيفة الوصول إلى الحقيقة، بيد أن وليم جيمز يرى أن بين هاتين الوظيفتين بونا شاسعا[1]. وسوف تتضح رؤية جيمز من خلال إيضاح رؤية كليفورد.

يرى كليفورد أن من الخطأ أن يؤمن الفرد بكل قضية على أساس الشواهد غير الكافية[2]. بعبارة أخرى: إن كليفورد يرى عدم أخلاقية أي إيمان لا يقوم على الشواهد الكافية، ويرى أن الفرد مسؤول عن تبعات هذا الإيمان. وقد مثل لتوضيح رؤيته بالمثال الآتي: إن مالك سفينة يعتزم إرسال سفينته في رحلة جديدة عبر المحيط، ولكنه يقول لنفسه: لقد أصبحت السفينة قديمة، وإنها في الرحلات الماضية قد تعرضت للكثير من الأعاصير والأمواج العاتية، ولذلك فهي بحاجة إلى صيانة. وإلا فإن هذه السفينة لن تكون صالحة للقيام بهذه الرحلة. ولكن كلما اقترب الوقت من موعد انطلاق السفينة، كان مالك السفينة يتغلب على شكوكه ومخاوفه. ويستذكر المخاطر السابقة التي خرجت منها سفينته بسلام. وعندما يحين موعد انطلاق السفينة في رحلتها، يأتي إلى المرفأ ليودعها وهو مطمئن البال إلى أنها ستعود بسلام. تبدأ السفينة رحلتها وتأخذ بالابتعاد عن الساحل تدريجيا حتى تختفي عن الأنظار. وبعد أيام تأتي أخبار مؤكدة بأنها قد غرقت ومات جميع من فيها من المسافرين والملاحين والربان. ويأخذ مالك السفينة بمراجعة إدارة التأمين للحصول على خسارته بسبب غرق السفينة. يرى كليفورد أن مالك السفينة مسؤول عن مقتل ركاب هذه السفينة؛ لكونه آمن بقضية دون أن تقوم على الشواهد الكافية. وعلى حد تعبير كليفورد: "لم يكن يحق لمالك السفينة أبدا أن يؤمن بقدرة السفينة على الإبحار اعتمادا على ما لديه من الشواهد". ويستطرد كليفورد قائلا: "حتى لو قدر للسفينة أن تعود بسلام، لن يقلل ذلك من شناعة القرار الذي اتخذه مالك السفينة بالسماح لها بالإبحار اعتمادا على هذه الشواهد غير الكافية. وبعبارة أخرى: إن الإيمان بقضية مع عدم توفر الشواهد الكافية، أمر غير أخلاقي،

(1) - William James, The Will to Believe, 1897.

(2) - W. K. Clifford, ibid., p. 505.



سواء أدى هذا الإيمان إلى نتائج عملية سيئة أو لم يؤد إليها"[1].

ويؤكد كليفورد نفسه بأن الوظيفة التي بينها ستجعل الأمر أكثر تعقيدا، ولذلك فإنه يقول:"لو أننا فكرنا كما نفكر، ودققنا في جميع الحالات المحتملة، فسوف تكون الحياة أكثر جمالا وروعة، وأما إذا أردنا العمل بالوظيفة المذكورة، فسوف نجد أنفسنا عاجزين وغير قادرين".

وفي الوقت نفسه يؤكد كليفورد إن المتعة الموجودة في حياتنا اليومية والناشئة عن عدم التفاتنا إلى الشواهد الكافية، إنما هي متعة زائفة، وإن المتعة الحقيقية هي المتعة المنبثقة عن الإيمان المستند إلى الشواهد الكافية[2].

ربما أمكن القول بأن كليفورد قد تأثر في رؤيته هذه برؤية ديكارت. فقد قال ديكارت إن بمقدور المرء أن يسيطر على إيمانه في جميع الموارد مباشرة، ولذلك فإنه مسؤول عن معتقداته الخاطئة. وبطبيعة الحال يمكن تسمية هذه الرؤية لدى ديكارت بالنظر إلى بنيته الفلسفية دليلا لاهوتيا. فهو يرى أننا إذا لم نعتبر الفرد مسؤولا عن معتقداته الخاطئة، وجب علينا تحميل مسؤولية أخطائنا على الله، ولا يمكن لهذا الكلام أن يكون صائبا[3].

بيد أن وليم جيمز يرى أن هذه الرؤية التي صدع بها كليفورد ليست سوى خيال جامح. وقد شبه هذه الرؤية بجنرال عسكري يخشى على الدوام من الدخول في معركة مخافة أن يضحي بواحد من جنوده[4]. يرى جيمز أن أغلب الشواهد في موضوع القضايا الهامة مبهمة، وإذا أردنا الأخذ برؤية كليفورد، للزم من ذلك أن لا نقبل بها أبدا. بيد أن جيمز يرى أن عدم الإيمان بقضية يعني الإيمان بالنظرية المخالفة لها، وهي بدورها لا تقوم على شواهد كافية. وبعبارة أخرى: يرى جيمز أن اتخاذ موقف الشك بأزاء قضية إلى حين الحصول على الشواهد الكافية، وإن كان من الناحية المعرفية مجرد شك، ولكنه من الناحية العملية ليس سوى اعتناق للقضية المخالفة التي هي بدورها لا تتمتع بالشواهد الكافية. وعليه فإن رؤية كليفورد تشتمل على تعارض يؤدي بالفرد على المستوى العملي إلى الالتزام بأمر لا تقوم الشواهد الكافية على صدقه.

---

(1) - Ibid., p. 502.

(2) - Ibid., p. 504.

(3) - Decart, Meditation, trans. By E. Haldane and G. R. T. Ross, p. 175.

(4) - William James, "The Will to Believe", in The Theory of Knowledge, Classic and contemporaryReadings, ed. By Louis P. Pojman, P. 510.



ويمكن توضيح المراد بشكل أكثر من خلال إلقاء مزيد من الضوء على نظرية وليم جيمز. بدأ جيمز في كتابه (إرادة الإيمان)[1] بحثه من خلال التميز بين القضايا التي تواجه الإنسان. وبطبيعة الحال فإنه يستعمل مصطلح الفرضية[2]، ويقول: إن القضية بالنسبة إلى الفرد قد تكون حية[3] أو ميتة[4]. والمراد من الموت والحياة في القضايا والفرضيات يكمن في أهميتها وعدم أهميتها بالنسبة إلى الفرد. وعليه فإن حياة أو موت الفرضية يمكن أن يختلف باختلاف الأفراد. من باب المثال: تعتبر مسألة ظهور المهدي بالنسبة إلى الشيعي الإثني عشري من أكثر القضايا حيوية، في حين لا يعتبرها المسيحي ذات أهمية كبيرة بسبب عدم اعتقاده بالإسلام أصلا.

إن وليم جيمز من خلال تمييزه بين نوعين من الفرضيات، يطلق على عملية اتخاذ الفرد قرارا بشأن هذين النوعين من الفرضيات مصطلح "الاختيار"[5]. وهو يقول: إن الاختيار يمكن أن يكون حيا أو ميتا، إضطراريا[6] أو غير إضطراري[7]، مضيقا[8] أو موسعا[9]. ثم يأخذ جيمز عند استطراده في البحث باستعمال مصطلح "اختيار الأصيل"[10]. وهذا الاختيار إنما يكون أصيلا إذا كان من النوع الحي والإضطراري والمضيق:

أ- الاختيار إنما يكون اختيارا حيا، إذا كانت كلتا الفرضيتين اللتين تقعان طرفا في اتخاذ القرار حية. فمثلا لو تم تخيير الفرد الشيعي الإثني عشري بين أن يغدو يهوديا أو نصرانيا، سيكون كلا الخيارين بالنسبة له خيارا ميتا. لأن كل طرف في هذه القضية لا يعتبر قضية حية لاتخاذ القرار بالنسبة إلى الشيعي الإثني عشري. في حين لو قيل للشيعي الإثني عشري إما أن تعتقد بأن الإمام علي هو الإمام الأول، أو أن تذهب مذهب أهل السنة في اعتبار أبي بكر هو الخليفة الأول، سيكون الاختيار بين هاتين

---

(1) - The Will to Believe.
(2) - hypothesis.
(3) - live.
(4) - dead.
(5) - option.
(6) - forced.
(7) - avoidable.
(8) - momentous.
(9) - trivial.
(10) - genuine.



الفرضيتين بالنسبة له اختيارا حيا، لأن قضية إمامة وخلافة الإمام علي تمثل الهاجس الأهم والأكبر بالنسبة إلى الشيعي.

ب - الاختيار إنما يكون إضطراريا، عندما لا يتمكن الفرد من الامتناع عن اختيار إحدى الفرضيتين. وكلما كانت الفرضيتان من قسم المنفصلة الحقيقية، سيكون الاختيار اضطراريا. ولذلك لو قلت لشخص: "إما أن تخرج بمظلة أو أن تخرج من دون مظلة"، يمكن لهذا الشخص أن لا يفعل الأمرين، وذلك بأن يلازم البيت ولا يخرج أصلا. وكذلك إذا قلت له: "إما أن تحبني حبا جما وإما أن تبغضني"، يمكنه أن لا يختار أيا من هذين الشقين، وذلك بأن يتعامل معي كما يتعامل مع أي إنسان آخر لا يضمر له ضغينة ولا يحبه أيضا. وأما إذا قيل له: "إما أن تؤمن بهذه الحقيقة أو تجحدها"، فإنه سيجد نفسه على مفترق طريقين لا ثالث لهما، ونكون قد وضعناه في موضع يكون فيه الاختيار بالنسبة له اضطراريا، إذ ليس هناك من طريق وسط بين هذين الخيارين.

ج - وإن الاختيار إنما يكون مضيقا، عندما لا تتوفر الفرصة للمرء في الاختيار ثانية أو أنها لن تتوفر إلا بصعوبة. فمثلا قد يطلب منك شخص أن تصحبه في رحلة ترفيهية إلى لبنان، لن يكون الاختيار هنا بالنسبة إليك مضيقا. وأما إذا طلب منك أن ترافقه في رحلة علمية إلى كوكب المريخ ممولة من قبل وكالة ناسا هي الأولى من نوعها، فإن الاختيار هنا سيكون مضيقا؛ إذ ربما لن تتكرر هذه التجربة بالنسبة إليك أبدا[1].

وبعد أن شرح وليم جيمز الموارد الآنفة بوصفها من خصائص "الاختيار الأصيل"، يقول: إن مسألة اعتناق الدين تدخل في دارة "الاختيار الأصيل"، بمعنى أنه من الاختيار الحي الاضطراري المضيق الذي لا محيص للفرد منه أبدا[2]. فالفرد إما أن يعتنق الدين أو لا يعتنقه. ولا يمكن تصور حالة وسطا بين هاتين الحالتين. فلا يمكن للفرد أن يبقى في دائرة الشك دون أن ينحاز إلى أحد الطرفين كي لا يكون قد اعتنق شيئا لم تقم على إثباته الشواهد الكافية، لأن مثل هذا الشخص لا يختلف عن الملحد الذي حرم نفسه من نعمة الدين.

على هذا الأساس فإن وليم جيمز يذهب في الموارد التي لا تتوفر فيها الشواهد الكافية ويكون الاختيار مع ذلك اختيارا أصيلا واضطراريا مضيقا إلى إمكان الإيمان

---

(1) - Ibid., p. 502.

(2) - Ibid., p. 504.



بقضية، بعد ملاحظة الوظيفة المعرفية في الحصول على الحقيقة. وبعبارة أخرى: في موارد الاختيار الأصيل تكون الوظيفة المعرفية في التوصل إلى الحقيقة حاكمة على الوظيفة المعرفية في تجنب الوقوع في الخطأ.

2 - يؤكد بعض الفلاسفة على الوظائف الغائية[1]. ويمكن للغاية أن تكون هي الربح أو السعادة أو أي نوع من أنواع الغايات الأخرى. ولربما ذهب البعض إلى التأكيد على عنصر اللذة. وعلى أي حال فإن المثال البارز لمن ينتمي إلى هذه الشريحة هو باسكال. إن برهان الرهان الذي أقامه باسكال يعتبر من البراهين المشهورة في فلسفة الدين[2]. كيف سيكون الموقف إذا تكافأت الأدلة والبراهين على وجود الله وعدم وجوده؟ إن الذين يؤكدون على وظيفة تجنب الخطأ أو ضرورة الحصول على الحقيقة، سيتخذون موقف الشك، إلاّ أن باسكال يحكم في مثل هذه الحالة بوجود الله. والسبب في ذلك هو أن ما يقوله باسكال يخفي في طياته الحقيقة الآتية، وهي أنه فيما يتعلق بالإيمان بقضية يؤكد على الوظائف الغائية، إذ يقول: عندما تتكافأ الأدلة والشواهد، علينا الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن المؤمن بالله لا يطاله الضرر إذا لم يكن الله موجودا، في حين أنه يحصل على السعادة القصوى إذا كان موجودا. وأما الملحد، فإنه لن يحصل على السعادة إذا لم يكن الله موجودا، ولكنه سيحرم من السعادة الكبرى إذا كان الله موجودا، بل سيتخبط في شقاء دائم. من هنا فإن الوظائف الغائية ترى ضرورة الإيمان بقضية في الموارد التي تتساوى وتتكافأ فيها الأدلة والشواهد مع أدلة القضية المناقضة لها، إذا كانت تؤدي إلى منفعة أكبر، وتنجي من مخاطر وأضرار أكثر.

واجه برهان باسكال الكثير من النقد، وأهم إشكال يرد على برهان الرهان هو أنه يطرح في حالتي الإيمان بالله وعدم الإيمان به، في حين أننا نعلم أن كل دين يقدم إلها مختلفا عن الإله في سائر الأديان الأخرى. بل حتى المذاهب والفرق المختلفة ضمن الدين الواحد تختلف في تصورها لله. فإذا أراد شخص أن يستمع إلى كلام باسكال، وأن يؤمن بالدين إستنادا إلى الوظائف الغائية والسعادة الكامنة في الإعتقاد بوجود الله، فما هو الدين الذي يتعين عليه اعتناقه، خاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن كل دين يرى أنه وحده الذي يحتكر الحق لنفسه، ويرى أن جميع الأديان الأخرى باطلة[3].

---

(1) - teleologicalduties.

(2) - Blaise Pascal, "The Wager", in Philosophy of Religion: An Anthologyed. By Louis P. 420 – 422.

(3) - من باب المثال انظر:

- J. J. Macintosh, "Is Pascal'sWager Self – Defeating", Sophia, Vol. 39, no, 2, (2000).



من ناحية أخرى يمكن نقد هذه الرؤية من خلال ملاك الغائية أيضا، وإن الدليل الذي يمكن تقديمه في هذا المجال عبر المقدمات الآتية:

المقدمة الأولى: إن إرادة الإيمان بقضية إنما تكون مبررة من الناحية الأخلاقية، إذا قامت عليها الشواهد الكافية، وبذلك نصل إلى نتائج أفضل.

المقدمة الثانية: إن البنية الإدراكية للإنسان بحيث يمكن القول بعدم وجود الشواهد الكافية أبدا، حتى تؤدي إرادة الإيمان بقضية إلى نتائج أفضل.

النتيجة: إن إرادة الإيمان بقضية، لا يمكن تبريرها من الناحية الأخلاقية أبدا.

3 - هناك من الفلاسفة من يؤكد على الوظائف الأخلاقية. ومن أبرز هؤلاء "جاك ميلاند"[1]. يحصر ميلاند الإيمان بقضية في ثلاث حالات، وهي كالآتي:

1 - الحالة التي تكون فيها الشواهد غير كافية.

2 - الحالة التي تكون فيها الشواهد كافية وتامة، وفي هذه الحالة يفرض الإيمان متعلقه على الفرد المؤمن.

3 - الحالة التي تكون فيها الشواهد كافية، ولكنها غير تامة.

يرى ميلاند أن الإيمان إذا كان من قبيل الحالة الثانية، التي تكون الشواهد فيها كافية وتامة، وكان الإيمان يفرض متعلقه على الفرد فرضا كما هو الشأن بالنسبة إلى الإيمان الحاصل من طريق المشاهدة بحاسة البصر يكون الحديث عن الوظيفة والمسؤولية فاقدا للمعنى، لأن المسؤولية إنما ترد إذا كانت تحت سيطرة الإرادة، وأما الإيمان الذي يفرض نفسه على الفرد فرضا، فهو لا يخضع لسلطان الإرادة، ولذلك لا تكون هناك وظيفة أو مسؤولية في غياب الإرادة. ومن ناحية أخرى عندما تكون الشواهد غير كافية، يكون لدى الفرد وظائف معرفية، وأما في الموارد التي تكون الشواهد كافية ولكنها غير تامة، فإن الوظائف الأخلاقية هي التي تتحكم بمسار الإيمان. وبعبارة أخرى: إن الفرد في الموارد التي تكون الشواهد كافية ولكنها غير تامة يجب عليه الإيمان بالقضية من خلال ملاحظة الوظائف الأخلاقية. يرى ميلاند أنه يجوز للمرء في بعض الموارد بل يجب عليه الإيمان بقضية بلحاظ الوظائف الأخلاقية حتى إذا لم تكن الشواهد عليها كافية. وإذا وضعنا كلام ميلاند في إطار منطقي، خرجنا بالصيغة الآتية:

---

(1) - Jack Meiland, "WhatoughtWe to Believe", in The Theory of Knowledge, Classic and contemporaryReadings, ed. By Louis P. Pojman, P. 514 – 525.



أ - إن لـ (A) شواهد كافية على (P)، ولكن هناك في الوقت نفسه أدلة غير شاهدة على (- P).

ب - إن (A) بعد التفكير وإمعان النظر يرى جواز بل ضرورة أن يجعل نفسه في موقف الإيمان بـ (- P) من الناحية الأخلاقية.

ج - إن (A) يتخذ كل الخطوات التي تدنيه من موقف الإيمان بـ (- P)، ومن المحتمل في نهاية المطاف أن يومن بـ (- P).

وقد ذكر ميلاند مثالين لتوضيح رأيه[1]، بيد أن بإمكانك أن تعتبر مثال الأب الذي ذكرناه في بداية البحث مثالا صالحا لشرح رؤية ميلاند.

من خلال هذه الإيضاحات يمكن لنا العودة إلى نظرية كيركگورد. قلنا إن الإيمان عند كيركگورد من مقولة القرار. وعليه فإن السؤال الذي يطرح نفسه، هو: ما هو المعنى المراد من القرار هنا؟ فهل القرار هنا بمعنى الإرادية المباشرة، أم الإرادية غير المباشرة؟ وبشكل أدق هل يحتوي كلام كيركگورد بشأن الإيمان على الإرادية المباشرة التوجيهية، أم أنها تشتمل على الإرادية التوجيهية غير المباشرة؟ يذهب لويس بويمن إلى القول بأن الإيمان عند كيركگورد هو من نوع الإرادية المباشرة التوجيهية[2]. وقد نسب إلى كيركگورد دعويين:

أ - لا يمكن إثبات صحة المسيحية وصدقها عن طريق البراهين الآفاقية.

ب - إن الإيمان لا يقوم على الشواهد الآفاقية، بل إن جذوره تمتد في القرار الذي يتخذه الفرد بشأن الإيمان بقضية رغم ندرة الشواهد الدالة على صحتها.

وبعد أن نسب بويمن هاتين الدعويين إلى كيركگورد، عمد من خلال الدعوى الثانية إلى نتيجة مفادها أن كيركگورد يقول بإمكان الإيمان بقضية حتى إذا قامت الشواهد الآفاقية ضدها. ولكي يثبت بويمن صحة ما نسبه إلى كيركگورد فإنه يستشهد بكلام لكيركگورد في كتابه (شذرات فلسفية). فقد قال كيركگورد في موضع من هذا الكتاب: "إن الإيمان ليس نوعا من أنواع العلم، بل هو سلوك حر، وإظهار من قبل

---

(1) - Ibid., p. 515.

(2) - وقد ذكر رؤيته هذه في العديد من مؤلفاته، انظر:

- Louis P. Pojman, The Logic of subjectivity: Kierkegaard'sPhilosophy of Religion.
- Louis P. Pojman, "Kierkegaard oh Faith and Freedom", International journal for Philosophy of Keligion, 27 (1990), pp. 41 – 61.
- Louis P. Pojman, ReligiousBelief and the Will.



الإرادة"[1]. إن هذا الكلام لكيركگورد يبدو منه أنه من القائلين بالإرادية المباشرة العامة التوجيهية.

في المقابل هناك آخرون من أمثال إيفانس من ذهب إلى الاعتقاد بأن كيركگورد من القائلين بالإرادية التوجيهية غير المباشرة. وفي الحقيقة لا يتضح مما نسبه بويمن إلى كيركگورد، ولا يتضح من الكلمات المنقولة عن كيركگورد نفسه أنه من القائلين بالإرادية المباشرة[2]. وبعبارة أخرى: إن ما ينسبه بويمن إلى كيركگورد يتناسب مع القول بالإرادية غير المباشرة أيضا. يقول إيفانس: إن الإرادية المباشرة تتضمن إدراك الذات لأحوالها عند أخذ القرار بالإيمان بقضية، في حين يقول كيركگورد في بعض مواضع كتابه "شذرات فلسفية": إن الإنسان لا يدرك ما يقوم به أحيانا[3]. يستطرد إيفانس قائلا: إن كيركگورد كان من القائلين بالإرادية غير المباشرة. خذ من باب المثال شخصا يمارس الرياضات الشتوية في فصل الشتاء، كي يؤمن بأن فصل الشتاء فصل ممتع[4].

يبدو أن كلتا النظريتين خاطئة. إن كلام ليرر في بيان نظرية كيركگورد نافع. ويبدو أن كلام كيركگورد بشأن القفزة الإيمانية هو في القبول بالإرتباط دون الإيمان بوجود الارتباط. إن الفرد من خلال القرار الذي يتخذه يسعى إلى إقامة الإرتباط الوجودي مع الله، وهو المسعى الذي يؤدي إلى إقامة ارتباط حقيقي بين الإنسان والإله. وإذا أردنا التكلم بلغتنا قلنا: إن مرتبة الإسلام تمتاز عن مرتبة الإيمان. فالفرد في مقام الإسلام يتقبل التعاليم الدينية، وتكون العناصر المختلفة من قبيل: العناصر المعرفية والأخلاقية والغائية وما إلى ذلك دخيلة في هذا التقبّل. إن القبول بالتعاليم الدينية يضع أقدام الفرد على طريق توصله إلى أهدافه إن عقد العزم على تحقيق تلك الأهداف. بعبارة أخرى:

---

(1) - Soren Kierkegaard, Philosophical Fragment, trans. By Howard V. Hong and Edne V. Hong, p. 83.

(2) - Stephen C. Evans, "Does Kierkegaard ThinkBelief Can beDirectlyWilled, "International Journal for Philosophy of Religion, 26 (1989), pp. 173 – 184.

(3) - Soren Kierkegaard, Philosophical Fragment, p. 82.

(4) - ومن بين الذين خالفوا رأي بويمن يمكن الإشارة إلى "فريرا"، و"ويزدو" أيضا، انظر:

- M. Jaimie Ferreira, "Kierkegaard Faith: The Condition and the Response","International Journal for Philosophy of Religion, 28 (1990), pp. 63 – 79.

- David Wisdo, "Kierkegaard on Belief, Faith and Explanation," "International Journal for Philosophy of Religion, 21 (1987), pp. 95 – 114.



إن الإيمان عمل غير إرادي، ولا يحصل أبدا إثر الإرادة مباشرة. فإن الذي يقوم به الإنسان مباشرة هو الإيمان بقضية. وإن الإيمان بقضية إذا كان مقرونا ببذل الجهود العملية الجهود التي يتعين على الفرد أن يعقد العزم على القيام بها - فإنه سيؤدي به إلى بلوغ مرحلة الإيمان. وعليه فإننا نشاهد في رؤية كيركگورد نوعا من نظرية القبول بقضية مقرونة بالإرادية غير المباشرة. وأما مدى تبرير هذا الكلام فهو أمر سنبحثه في العنوان الآتي:

1 - 5 - نقد نظرية كيركگورد

لو أمعنا النظر في رؤية كيركگورد سنجد أنها لا تخلو من الخلل. وفيما يلي نستعرض الإشكالات الواردة على هذه الرؤية:

1 - إن كيركگورد من خلال حصر البحث في الشواهد والأدلة الآفاقية والأنفسية، ونفيه وإبطاله الأدلة الآفاقية، وتأكيده وتأييده للأدلة الأنفسية، قد أوقع نفسه في المغالطة القائلة "إما هذا أو ذاك". ولبيان هذا الإشكال نستعرض نص كيركگورد الآتي مجددا: "هناك من يعيش في الثقافة المسيحية، يذهب إلى بيت الله الحقيقي، ويكون لديه تصور صائب عن الله... ويمارس العبادة هناك ولكن عبادته تخلو من إخلاص النية وهناك شخص يعيش في البلاد الوثنية، ويمارس عبادته لذلك الوثن بكل الحماسة المطلقة التي ليس لها حد ولا حصر! فأين تكمن الحقيقة الأكبر؟ هناك من يعبد الله مخلصا، وإن تمثله في الوثن. وهناك من يعبد الله الحقيقي نفاقا ورياء، وبذلك يكون في الحقيقة عابدا للوثن"[1].

وهكذا نلاحظ أن كيركگورد قد صنف الباحثين إلى مجموعتين: مجموعة الباحثين الآفاقيين الذين لا يشغل البحث الأنفسي اهتمامهم، ومجموعة الباحثين الأنفسيين الذين لايشغل البحث الآفاقي اهتمامهم. ثم يستطرد قائلا: إن الباحث الأنفسي الذي لا يشغل البحث الآفاقي اهتمامه، في الواقع هو الذي يعبد الله حقيقة. وفي هذا التصنيف يمكن العثور على حالة وسطية يعمد كيركگورد إلى تجاهلها. فإن الباحث الآفاقي الذي يشغل الهاجس الداخلي اهتمامه خلافا لكلام كيركگورد الذي يرجح كفة الباحث الأنفسي الذي لا يشغل البحث الآفاقي اهتمامه لا يرجح أي واحد من هذين الصنفين على الآخر. فإن الباحث الآفاقي الذي لا يشغل البحث الأنفسي

---

(1) - انظر: المصدر أعلاه، ص 73.



اهتمامه، إنما هو في الحقيقة باحث متهتك أو منافق لا دين له، وهو لا يكتفي بعدم التقيد بالدين، وإنما يعمل من خلال ممارسته وسلوكه إلى حرمان الآخرين من نعمة الدين. ومن ناحية أخرى فإن الباحث الأنفسي الذي لا يشغل البحث الآفاقي اهتمامه إما هو جاهل متنسك يدعو الآخرين بسبب جهله إلى الإعراض عن الدين. أليس من الأفضل أن يجمع الفرد بين العلم والإيمان الديني، كي يغدو عالما منزها عن الجهل ومتعبدا في الوقت نفسه، وأن يتجنب التهتك؟! يبدو أن القوى الإدراكية التي أودعها الله في الإنسان تميل إلى الشق الأخير.

أجل إنكم تقولون إن هذا الكلام لا ينسجم مع رؤية كيركگورد. إذ طبقا للمبنى العقلي يتهم كيركگورد بارتكاب المغالطة القائلة "إما هذا أو ذاك". وفي الجواب علينا القول: إن هذا الإشكال غير وارد. فنحن خلافا للعقليين لا نرى الإيمان ناتجا عن الإستدلال العقلي. إذ من الواضح أن القول بمساواة الإيمان ونتائج الأدلة العقلية خطأ. فما أكثر الذين يقيمون أروع الأدلة على صحة القضية الدينية، ولكنهم مع ذلك لا ينظمون أسلوب حياتهم بشكل يعبر عن إيمانهم بتلك القضية الدينية أو الحقيقة الدينية. يمكن للإستدلال العقلي أن يشكل مقدمة للإيمان. لو أدت الأدلة العقلية بالفرد إلى نتيجة أمكن له أن يسعى لإقامة الارتباط الوجودي بمتعلق الإيمان الذي أثبته الدليل العقلي.

إن عدم لحاظ الأدلة العقلية يشتمل على خطر أن يقع الفرد في ارتباط وجودي زائف مع كل ما يروم الإيمان به. فهل يمكن القبول بأن إيمان الطفل بأن للدمية شعورا وإحساسا أمر وجيه. قد يترك مثل هذا الإيمان الطفولي آثارا وجودية ومعرفية على الطفل، ولكن هذا لا يبدل من معرفتنا بأن هذا الإيمان هو إيمان لا أساس له من الصحة. وتتجلى أهمية الأدلة العقلية بشكل أكبر في سوق التجارة الدينية، حيث يعمد كل من هب ودب إلى الإعلان عن دين جديد، ويدعو الآخرين إلى اعتناقه دون أن يقيم أي دليل آفاقي، ويطالبهم بأن يقيموا ارتباطا مع أمر وجودي مقدس.

إن التنبه إلى الاعتقاد الذي يؤكد عليه كيركگورد يثبت أنه لا يمكن تجاهل الأدلة الآفاقية. يؤكد كيركگورد في برهان الحماسة على نظرية التجسد، وهي النظرية التي تقول بأن الله بالرغم من كونه بشرا فهو إله أيضا. إن مثل هذا الاعتقاد لا يمكن أن ينسجم مع أي منظومة عقلية، وقد أدى ذلك بكيركگورد إلى التخلي عن الأدلة الآفاقية وخاصة في الجانب التاريخي منها، ويحكم بأنفسية الإيمان. وحاليا هناك الكثير من العلماء المسيحيين المتدينين الذين يتمسكون باللوازم العملية للمسيحية الذين يقرون



بعدم صوابية الاعتقاد بالتجسد. حيث يؤكد أفراد من أمثال جون هيك على أن اللغة الإنجيلية في هذا الشأن لغة أسطورية، ويجب عدم حمل ألفاظ هذه اللغة على المعنى الظاهري[1]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي الرؤية التي يتعين علينا اختيارها بين هاتين الرؤيتين، أي: الرؤية التي تؤمن بنظرية التجسد التي ساقها كيركگورد، أو الرؤية المخالفة للتجسد التي ساقها جون هيك؟ فهل يتعين على الفرد المسيحي أن يكون في دائرة الارتباط الوجودي مع الله الذي هو إنسان في الوقت نفسه، أم يتعين عليه أن يرتبط بالله المنزه عن أن يكون بشرا؟ يبدو أن التأكيد على أنفسية الإيمان لا يحمل إجابة شافية عن هذا السؤال؛ لأن كلتا الرؤيتين تؤكد على أنفسية الإيمان. إن اختيار إحدى هاتين الرؤيتين لإقامة الارتباط الوجودي يبدو أمرا لا يتأتى إلاّ من خلال الشواهد الآفاقية، وهو الشيء الذي تجاهله كيركگورد.

2 - بعض الأدلة التي يسوقها كيركگورد تشتمل على إشكال صوري. فإن برهان التقريب والتخمين على النحو الذي تم تبويبه يحتوي على صورة استدلال رفع المقدم، وهو واحد من صور المغالطة. ويبدو أنه ليس هناك من طريق إلى إعادة صياغة هذا الاستدلال بشكل يحصنه من الإشكالات الصورية.

3 - قلنا إنه يبدو من كيركگورد الإعتقاد بأمر على رغم الشواهد الآفاقية المخالفة، وإن هذا الاعتقاد يؤدي بالفرد بعد اتخاذ الخطوات العملية إلى الاعتقاد بتلك القضية أو الحقيقة. وهذا ما نشاهده في العديد من موارد حياتنا. ولكن السؤال المطروح هنا يقول: ما هو معيار القبول بقضية ما أو حقيقة ما؟ بعبارة أخرى: لقد وضعت الأديان المختلفة طرقا متعددة أمام الإنسان، وكل واحد منها يطالب بالارتباط الوجودي بين الإنسان والأمر المقدس في ذلك الدين.

---

(1) - من أهم الكتب التي تم تأليفها في بطلان الاعتقاد بالتجسد، كتاب كتبه جون هيك بالاشتراك مع ستة آخرين من العلماء المسيحيين. يحمل هذا الكتاب عنوان "أسطورة الإله المتجسد"، وقد نشر عام 1977. إن من بين أبرز المسائل الهامة التي اشتمل عليها هذا الكتاب عبارة عن: أولا: إن السيد المسيح لم يقل في تعاليمه أبدا إنه تجسيد لله. وثانيا: إن الاعتقاد بإلوهية السيد المسيح لم يطرح إلا بعد عقود من ارتفاعه، ولم يحظ هذا الاعتقاد بالاعتراف الرسمي إلا بعد انعقاد مؤتمر نيقية وكالسدون في القرن الرابع والخامس بعد الميلاد. وقد كان لهذا الكتاب تأثير كبير في إنجلترا بحيث، بيع منه ما يربو على الثلاثين ألف نسخة في الأشهر الأولى من نشره، ونشر الجزء الثاني منه تحت عنوان "تجسد الله والأسطورة" أيضا. وإن المعلومات بشأن التعريف بهذا الكتاب كالآتي:

- The Myth of God Incarnate, ed. By John Hick (Philadelphia: Westminster Press, 1977).



فهل يتعين على المرء أن يقيم ارتباطا وجوديا مع الله أم مع الثالوث المقدس؟ وهل تعتبر إقامة الارتباط الوجودي مع يهوا قرارا صائبا وعقلانيا أم يجب أن يقوم هذا الارتباط الوجودي مع إله البراهمة؟ ما الذي يمكن لكيركگورد أن يقوله في هذا الشأن؟ يبدو أنه في مثل هذه الحالة سيقع في ورطة التعارض.

إن هذا التعارض يثبت أن رؤيته ليست رؤية دينية شمولية، وإنه يقبل بصحة المسيحية بوصفها نموذجا مقبولا. والسؤال المطروح هنا: ما هو الدليل القائم على القبول بالنموذج المسيحي؟ وهل يمكن الإصرار على النموذج المسيحي في الوقت الذي تنتشر فيه مختلف النماذج الأخرى؟

إن طريق النجاة الوحيد أمام كيركگورد للخروج من هذا المأزق بأن نقول: ما دام الإنسان يروم إقامة الارتباط الوجودي مع حقيقة مقدسة، يكون قد اختار الطريق الصائب وكان محقا. إلا أن هذه الإجابة تنطوي على اتجاه تعددي. ولا يتسع هذا المقال لنقد أدلة القائلين بالتعددية، ولكن يكفي القول بأن الاتجاه التعددي يحتوي على الكثير من المشاكل، ولا يمكن اتخاذه قاعدة للتخلص من إشكال واحد. فإن اتخاذ التعددية مرتكزا للتخلص من الإشكال المذكور يشبه الهروب إلى الميزاب للإحتماء من المطر[1].

(1) - للإطلاع على بعض الإشكالات الواردة على التعددية، وخاصة النظرية التي تقدم بها جون هيك، انظر: رضا أكبري، كثرت كروي، جون هيك، منظري ديكر، كتاب ماه دين، ص 54 - 59.




مكتبة
الفكر
الجديد

- 10 -

سورن كيركگورد

حضور الذات في وهاد الوجود

حوار مع: الفيلسوف ريتشارد بورك هوفر[1]

ترجمه عن الألمانية: أسامة الشحماني

(1) Richard Purkarthofer 1 أستاذ الفلسفة واللاهوت في جامعة فرانكفورت، قسم اللاهوت والدراسات الدينية. عمل كأستاذ مشارك في موسوعة آثار كيركگورد التي أعدّتها جامعة كوبنهاجن. وقد ظهر له مؤخراً ضمن موسوعة "المعارف الأساسية" التي تصدر في برلين كتاب "مقدمة لفهم فلسفة كيركگورد". أجرى هذا الحوار معه الناقد الأدبي الألماني المعروف: أدلبرت رايف Adelbert Reif.

Im Reclam Verlag, Leipzig, erschien von ihm in der Reihe "Grundwissen Philosophie" die Einführung Kierkegaard.



على الرغم من مرور 200 عام على ولادة الفيلسوف الدنماركي الكبير سورن كيركگورد (1813 - 1855) لم تزل مدوَّنته، وما ترك من آثار في الموضوعات الدينية والفلسفية، فضلاً عن علم النفس والأدب، وليس أقلّها ما عرف به من لغة متألقة، عامل جذب لا يقاوم. فلا يكاد يمرُّ عام من دون صدور طبعة جديدة من أعمال هذا الكاتب المختلف والمتميِّز، فيما أثرى به المكتبة الفلسفية العالمية من خطاب انصاع لما تهمس به ذات الإنسان، ففرَّغ الفهم مما يستلبه، ومنحه أولوية غاية في الأهمية. وما تلك العناية بأمرٍ بعيدٍ أو مستغرب، لما قدَّمه كيركگورد من قراءات وتحليلات عن أعمق مواطن الذات الإنسانية وصراعاتها الداخلية على اختلاف مستويات وجودها، بلغة قلَّما نصادف ما يقترب منها دقة ووضوحاً وانشداداً للأساليب الأدبية ذات الجماليات الراقية.

عن الأسس الموضوعية الكامنة وراء أهمية أعمال كيركگورد حتى يومنا هذا يحاول بورك هوفر، وهو أحد كبار المختصين بنتاج هذا الفيلسوف، أن يقدمَّ في هذا الحوار إجابة تشتمل إلى حدٍ ما على الكثير مما يعلق في أذهاننا من تساؤلات. "المترجم".

- سيد بورك هوفر: لقد ظلت فلسفة كيركگورد لما يربو على نصف قرن بعد وفاته، مجهولة إلى درجة كبيرة ومن دون صدى يذكر، وربما أمكننا القول: على غرار فلسفة نيتشه إبان حياته، فكلاهما لم يحظ بالاهتمام ويستقطب الأنظار إليه إلاّ في القرن العشرين. لكن، وعلى العكس من نيتشه، لم تزل طروحات كيركگورد تبدو وكأنّها تقف بطريقة أو بأخرى على "حاشية أو هامش" الخطاب الفلسفي. كيف تفسرون هذا الموقف؟

• مما لا شك فيه إنَّ كيركگورد هو من أهم من التفتوا في وقت مبكر، أو مبكر جداً كما يحلو للبعض أن يرى، لمشكلات الحداثة، ولذلك لم تكتسب أعماله آنذاك الوزن المفترض لها أن تناله فعلاً. لقد استغرق الأمر وقتاً طويلاً حتى تنبَّه معاصروه لما كان كيركگورد قد وقف أمامه وجها لوجه من تحديات أفرزها خطاب الحداثة.



ولم يحدث ذلك إلاّ بعد أن فقد المرء ما تأصل في ذاته من جذور راسخة في أرضية التقاليد الدينية المتوارثة، وبدأ لا ينظر لنفسه إلا من زاوية كونه جزءاً ضئيلاً من أجزاء الطبيعة قُذف به في رحاب عالم الحداثة. وهناك سبب آخر يكمن وراء عدم الاستجابة لفكر كيركگورد بشكل مباشر وسريع وهو أنّه فضّل تحليل البنية الاجتماعية وعملية تطورها من منظور أحادي، لا وجود لما ينبني فيه خارج محددات النزعة الفردية. ومما لا يمكن إنكاره أيضاً أنّه سعى، وبالاعتماد على ما يملكه من أسلوب أدبي مدهش، لتسريب فكره واستراتيجيته في تشييد أركان الخطاب الفلسفي للمتلقي العام أو غير النخبوي، على الرغم مما شاب مواقفه من تعقيدات، على إنّه لم ينجح ألبته في أن ينشئ لمنهجه ورؤيته الفلسفية جمهوراً واسع النطاق.

- وما هو الدافع الخبيء، الذي جعل من مواقف كيركگورد الفلسفية مبنية على الإحساس الوجودي المنكفئ على تأمل الذات؟

• لقد كان كيركگورد مفكراً من الطراز الأوّل في خلق المفاهيم والشفرات والأنظمة المعرفية، على إنّه لم يستطع على الإطلاق التعاطي بحرية مع الإشتراطات الأكاديمية الممنهجة للاهوت والفلسفة. هذا يعني من ناحية أنّه له رؤياه ووجهة نظره المستقلة بسياقها وغير المتحيزة لأيٍّ من الحقول المعرفية المتداولة في اللاهوت والفلسفة في زمانه. ويكشف من ناحية أخرى عن أنّه أخذ على عاتقه فهم الظاهرة الفكرية طبقاً لمنهجية أملتها عليه تأملاته الفلسفية ومخيلته الأدبية التي لا يمكن للتقاليد الأكاديمية وآليتها المشروطة أن تستوعب سعتها في تحريك المفاهيم أو إعادة تكوينها، وخصوصاً في تناول تحولات العقائد وأثر سلطة الكنيسة المرفوضة لديه في صياغة أهم مفاصلها. وهذا مما شرعت تلك المناهج في التأليف فيه ولكن بعجالة لا تسعى لتفسير مدارات الوجود من منظور يتخطى المرتكزات الكنسية واللاهوتية، وفي النهاية بات واضحاً لكيركگورد أن تلك المذاهب أو التقاليد المتبعة في تدارس الإشكالات المعرفية وتفسيرها فارغة من المحتوى. انطلاقاً من هذا الموقف تأسس لديه أسلوبه النقدي الخاص ومسافته الحرجة التي فصلته عن النظرة المتداولة أو المألوفة للاهوت والفلسفة آنذاك. هذا يعني أنّ كلّ المفاهيم والظواهر الفكرية، التي كانت بطبيعة الحال شديدة الإرتباط بسلطة تلك التقاليد أو المناهج، لم يجد فيها ما يلبي الحاجة المعرفية لرسم ملامح علاقة الإنسان باشتراطات وجوده، ومن هنا قام بصياغة مفاهيم جديدة، تنسجم إلى حدٍ ما مع ما اجتهد فيه من تفسيرات وشروح.



- كيف تعامل كيركگورد مع التيارات الكبرى للفكر الأوروبي في زمانه؟

• إنّ البحوث الحالية المتصلة بهذا السياق تشير بشكل لا يقبل الشك إلى إنَّ كيركگورد كان مطّلعاً على التيارات اللاهوتيّة والفلسفية المعاصرة له، ولكن اطلاعه يحدث على الأغلب بصورة غير مباشرة وأعني هنا حلقة العقل الوسيط. فلا ينبغي لنا أن نتجاهل أنّه لم يتعرَّف على هيغل، أو شيلي نغ وغيرهم من الفلاسفة الألمان عبر التماس المباشر مع العقل الألماني الذي يمثل بالنسبة لخطاب الفلسفة سياقاً مستقلاً بذاته، فلم يتعرَّف عليه إلاّ عبر وسائط وخصوصاً هيغل عن طريق كتابات الهيغليين من الدنماركيين. ولكنَّ الأمر المثير للدهشة، هو أنَّه وعلى الرغم من ذلك كان على قدر واسع من الدراية بأهم المحركات والمحاور التي دار في فلكها فكر هيغل وشيلينغ. وطالما عاد في مواقفه، وعلى امتداد حياته، إلى البناء العمودي للمذاهب الفكرية المعروفة في العصور الوسطى. وبناءً عليها وجَّه انتقاداته الحادة للكنيسة ووصفها بالقطب المضاد للسنن اليقينية للإيمان وللتيارات اللاهوتية الحديثة، التي كانت، وعلى غير انتظار، مهيمنة آنذاك. وقد انبثقت أساساً من ألمانيا ليبدأ معها عصر جديد في طبيعة التفلسف. وهكذا كان كيركگورد يدرك جيداً، على سبيل المثال، حقيقة ما سيؤدي إليه الولوج إلى عالم الفهم عبر استلهام دلالات النقد التاريخي لتفسير الكتاب المقدَّس.

- ما تقييمكم لتأثير كيركگورد على مسارات الفلسفة في القرن العشرين تحديداً؟

• مما لا شك فيه، أنَّ الوجودية كتيار فلسفي بالإضافة لما أفرزته من حراك ثقافي تأثرت بالخلفية التي أنشأها لها كيركگورد تأثراً كبيراً، سواء من حيث الموضوع أو من ناحية البناء الأسلوبي. هذا التعميم قد يكون معقولاً أو مستوعباً مع بعض التحفظات حتى بلوغ مرحلة مارتن هايدغر، إما عن الأثر المباشر للاتجاهات والأفكار الوجودية التي طرحها كيركگورد في تحليل ظواهر الوعي بالوجود لدى هايدغر والوجودية لديه كنظرية فلسفية عنيت بالتساؤل عن أشد الأشياء استغلاقاً، فذلك مما لم يتم التحقق منه واستكشافه حتى الآن. ولابد لي أن أشير هنا إلى أنَّ هناك تيارات فلسفية أخرى لا تقلُ أهمية عن الوجودية، مثل مبدأ " أنا وأنت" وفلسفة الحوار لدى فرديناند إبنر، ومارتن بوبر، ثمَّ مقولة "الغيريّة" عند إيمانويل ليفيناس، تجلّت ملامح كيركگورد داخل بناها الفكرية، وكانت قابلة للاكتشاف في شبكة المفاهيم التي نسجت فيها. حتى وإن ذهب بعض الدارسين إلى ابتعاد مفاصل الحوار ومساراته المعرفية في فضاء "أنا وأنت"، وكذلك حيِّز المعنى الذي جاء به مبدأ أو تيار "الغيرية" عن آثار كيركگورد. بيد أني لا



أظن أنني سأجانب الصواب إذا قلت إن كيركگورد موجود وبقوة فيما قدَّمه هؤلاء من أعمال ظلَّت تمتح مما روَّجه كيركگورد في فلسفته من مخيِّلة أدبية.

وكذا هو الحال أيضاً بالنسبة لبعض البصمات التي خلَّفها كيركگورد على الفلسفة التحليلية، وفلسفة الدين والأخلاق. إذ يتجلَّى سر ديمومته ورسوخه حين يتعلق الخطاب بالرفض الجذري للمبادئ الأخلاقية في المجتمعات المبنية على قيم الحداثة، حيث بقي كيركگورد يمثل تحدياً حقيقياً. ويمكن حصر طبيعة السياق العام لذلك التأثير أو التحدي الذي يمارسه كيركگورد على تلك التيارات باتجاهين هما: إما الاتفاق السريع والمفاجئ مع الشكوك المتواترة والنقد الجذري الذي انغمس فيه أو التحول الهائل بعيدا عن الخط الإجمالي الذي بنى عليه افتراضاته.

وفيما يتصل بهذا السياق أيضاً، ينبغي عدم التقليل من شأن كيركگورد والمناخ الذي هيَّأه لعلم النفس، وما انبثق من رحمه من نظريات ودراسات وطرائق بحث في حقل التحليل والطب النفسي في القرن العشرين، إذ مضى منظرو هذه العلوم في مجالات معينة صوب مصطلحاته وبناه العقلية واستعملوا روافده الفكرية ومنظوره للظواهر الثقافية والمعتقدات الاجتماعية. ولا أجد في هذا ما يدعو للإستغراب أو العجب، لأنَّ المطلع على البؤر الفكرية الأصل والحيِّز المركزي الذي شغل كيركگورد وأولاه اهتمامه ثمَّ طبيعة وصفه أو تحليله الدقيق للذات الإنسانية وما صِيغت منه من مكوِّنات، سيلمس بما لا يقبل الشك ريادته وتفرده في تناول موضوعات لم تزل تعد الأعقد والأكثر حراجة في تاريخ المعرفة الإنسانية، ومنها العصبية والتشبث بالتقاليد، والضجر، واليأس، والتهكم والخوف وعلاقته بالإيمان. وإذا عاملنا الذهن بشيء من فهمه لمشاعر الخوف فسنجد أنَّ أساسه لديه متعلق بشكل أو بآخر بسبب خارجي قابل للشرح والتعيين، وتلك إحدى أهم الأرضيات التي اقتبسها التحليل والطب النفسي على نحو مكثَّف واستنبت عليها أهم مفاصله المنهجية.

الخوف عند كيركگورد شعور أصيل لابد لحدوثه من علَّة مباشرة، وترتهن أمكانية التعامل أو التعاطي معه بسؤال القدرة على إدراك ما يتفاعل في العقل والمشاعر ليثير الخوف والرهبة والفزع. وهي مشاعر تستعصي في كثير من الأحيان على قبول المقارنة أو الوصف بلغة تعادل ما هي عليه من تجذرٍ وحلول في الوعي، إذ يكتنفها وعلى العكس من وضوح الموقف الذي تنشأ منه ضباب كثيف من الصعب اختراقه أو تلمس مفاصله. ولعلَّ ما تميّز به كيركگورد هنا عن سائر معاصريه من المفكرين وجعله يشق طريقه بموهبة وتفرد هو تلك اللغة الأدبية المكتنزة ذات الكثافة التعبيرية العالية



والقادرة على طرح الموضوعات من خلال المزاوجة بين الأدبي الغَض والفلسفي المجرَّد، والتي استجذبت رهطاً غير قليل من الباحثين في الفلسفة وعلم النفس للسير على نمطها ومحاولة تقليدها.

- الخطيئة عند كيركگورد هي وعي الذات الإنسانية بانفصالها عن الفضيلة؟ وهكذا، يمتدُ تأثيرهُ ليغطي طيفاً كاملاً من طرائق التفكير المعاصر ويبدو تموضعُ حضوره الذهني والعمل به أكثر استدامة مما هو متوقعٌ له. إلا أنه مع ذلك، يعتبر مفكراً صعباً للغاية. هل بالإمكان تعيين أسباب تلك الصعوبة البالغة في الوصول إلى جوهر أعماله؟

• يصدقُ معيارُ الصعوبة على أعمال كيركگورد من ناحية طموحه لإعادة النظر في الظاهرة الدينية والمسلمات العقائدية، كمشكلة الخلق والخالق، ومحاولته للتغلغل في مستودع الوجود والبناء الفوقي الذي أرسى الشطر الأساسي في مفهومه، ثمَّ اختلافه عن المعرفة بحسب ما يحكم الوجود من قواعد ضمنية وعلاقتها بالذات الإنسانية. ولكنَّ الوقوف على فكره يبدو من ناحية أخرى سهلاً جداً، ذلك لأنَّه يمتح من مناهل اجتماعية قريبة من الفرد، ويتجه مباشرة نحو سؤاله المحوري فيفصح عنه بأسلوب تعبيري أدبي. إنَّه يمضي قدماً لقولبة مفاهيمه وأدواته الذهنية، في ضوء ما قطع فيه شوطاً طويلاً من تقويض للمفاهيم البالية، أو التي وصفها بالصمَّاء مقرِّباً بين الفلسفي والأدبي عبر إضفاء بديع لطابع التداخل الوثيق بينهما.

ماذا يعني أن تكون إنساناً؟ سؤال يستعصي على الفهم، لأنَّه يجمع أكثر الخيوط تعقيداً واضعاً إيَّاها في نسيج واحد، ولا شك في كون الإجابة عنه تقحمك في قلب التواصل مع مختلف مجالات المعرفة في محاولة لتلمس منابع الإنسانية. وهو من جهة أخرى سؤال ذو كليّة شاملة تحفل بالتفصيلات من قبيل: ماذا يعني أن تكون إنساناً حراً؟ لأنَّ عنصر البداهة في استراتيجيات الاتصال مع المتلقي تكون مستبعدة هنا. إذا قلت لشخص ما: كن عفوياً تكن نفسك، فإنَّ مضمون الرسالة هنا يتناقض مع شكل صياغتها، تنبَّه كيركگورد لهذه المشكلة وقاده البحث فيها لمنعطفٍ انتهى به لمبدأ "الاتصال غير المباشر". لقد جنح في الكثير من أعماله لإيصال موضوعات لا تمدنا بإجابات مرضية، ولا يمكن لها لأسبابٍ منطقية أن ترسل مباشرة. لذلك توجَّب عليه أن يكتشف استراتيجيات للاتصال غير المباشر، وهذا بحد ذاته ما فعله وتولّى ريادته بلغة مكنته من تمثل المصطلحات والمفاهيم. وهو غالباً ما يجعل من الصعوبة بمكان إدراك طروحاته بشكل يلتقط رسالته الفكرية كاملة.

بمثل هذه المقاصد، والتي أنشأ على أساسها علاقته باللغة، بات من المسلَّم به



إنَّ أسلوبه في الكتابة وما تنطوي عليه مصطلحاته ومفاهيمه من محاولات للتأسيس والتأصيل في أرضيات يعتبر صادماً للعقل الثقافي آنذاك، لأنَّه مما لم يكن ليطرح عادة في الكتابة بالمعنى التقليدي لأبعادها في حقل اللاهوت والفلسفة. ولم يكن كيركگورد أسير المفاهيم الموروثة في التعامل مع المصطلح، وقد تجلّى استخدامه المغاير للمصطلحات على وجه الخصوص في كتاباته "النظرية"، التي تميَّزت بإعادة تعريف العقل والخطوط الرئيسية للتقاليد المسيحية القديمة من جهة، وأخذت نصيبها في تجاوز الفهم التقليدي والجنوح للقطيعة من جهة أخرى.

- وما الذي عناه، على سبيل المثال، بـ "نهاية الوجود" أو "تدمير الذات"، وهي تعبيرات معظمها بات مردوداً بالنسبة لنا الآن؟

• لا يمكن إجمال الأمر هكذا! لأنَّ كيركگورد يكتب بشيء من المرونة والاتزان، وهو يميل لترويج الخيال والسرد في الفلسفة، ويذهب بهما إلى بعدٍ مختلفٍ تماماً لا يكترث بالأوعية المنهجية الضاغطة التي غالباً ما تحتوي التجربة الفلسفية. في رأيه، يميلُ الإنسان دائماً لفرض هويته الخاصة، على أن الفكرة التي ترهبه وتروّعه هي أنَّه يجب أن يكون كما ينبغي أو يفترض له أن يكون، أي أن يحقق ذاته بالقياس لما افترضه لها الآخر من صورة للوجود يؤطرها سياق ثقافي يخلو من التفرد. ولكن لا يمكن للإنسان أن يشعر بوجوده الحقيقي المستقل ما لم يتجاوز الحدود والمفاهيم الضيقة وبُنى التوقعات، الرابضة في نفس الآخر. تحقيق الفردية يعني لكيركگورد، فيلسوف النزوع والدأب المتواصل لتدبّر الحضور الإنساني: أنّي لا أكون "أنا" حقاً، إلا إذا نجحت في الانتماء لذاتي كما هي، وهذا يشير لوجهة نظره في اكتناه حقيقة الذات كما خلقها الله. ولكني طالما أنا نفسي لا أضع حداً لأفكاري ضيقة الأفق، ولا أتمكن من "تدمير تلك الذات" الرافضة لقبول وجودها بما هي عليه، سيكون الاقتراب من حقيقة وجودي بعيداً عنّي لأنَّ صورة الوجود ترادف الذات، تماحكها وتعيد خلقها وصقلها.

أمَّا "نهاية الوجود" فهو اصطلاح أراد من ورائه الكشف عن أهمية الفردية التي لا يتجلى العالم إلا عبر تحققها. وبفهم مماثل، يضع كيركگورد مصطلح "الخطيئة" في دائرة التقييد الذاتي للإنسان، فإذا لم يقبل الإنسان فضيلة وجوده كفرد فإنّه بهذا يخرج عن الإطار الخيّر المبتغى من وجوده، وهنا تقعُ بالطبع إعادة تأويل كاملة لمفهوم "الخطيئة" تجعلها واقعاً أصيلاً وليس عارضاً.

- لم يعرف كيركگورد بكونه صعباً وحسب، وإنما يعدُّ أيضاً من أكثر المفكرين ألفة مع توجهات "اليأس" و"الظلام"، ما مصاديق هذه السمعة؟



• كيركگورد في الواقع أديب وفيلسوف أصيل، وهب ذاته كلها لفكره، وهو من الكتاب البارعين في فن السخرية، وإشاعة روح الدعابة، وهو في هذه السمة مثيرٌ للجدل أكثر من أي مفكر آخر. إذا ما كان شخصية سوداوية تشيع اليأس والظلامية والحزن، فهذا مما لا أجد له معنى أو أهمية كبيرة. أما إن كان سعيداً، فهذا مما يمكن تلمسه واثباته في جزء من كتاباته، التي ما برحت نشطة في تمهيد الطريق لما لا سبيل لاكتسابه لولاه، وأضمر بها متعة القارئ وشحذ همَّته لإدراك التلازم بين سؤال الوجود وسؤال الذات. ولعلَّ المهم هنا هو التركيز على ما تميز به أسلوب هذا المفكر في جعل باب الدعابة منفتحاً وعلى اتصال دائم مع مظاهر الكتابة الجادة. لقد تمتَّع بقدرة فنية، على مزج الجد بالهزل والهزل بالجد، والوقوف بالمرصاد لكل بوادر الضيق والانغلاق، وعلى المزاوجة بين جميع الأشكال التبشيرية / الخطابية من التدين، والفلسفات التي احتفلت بها أو انتقدتها. وحتى لو كان هو ذاته في بعض الأحيان احتفالياً يائساً، إلا إنَّ روح الدعابة والسخرية الذاتية لم تفارق كتاباته أبداً. ويرجع ذلك إلى عدم خضوعه للمقولات الدوغمائية فضلاً عن مواقفه الأنثروبولوجية، وحرصه على المقام أو المنعطف الأهم في نسق مساره الفلسفي وهو إنَّ وجود الإنسان مبني أصلاً على فلسفة المفارقة وحمل الشيء ونقيضه في الوقت ذاته، وعلى عاتقه تقع مهمة إيجادِ مشتركات بين البنى العقلية المتضادة، ومنها البهجة واليأس، والتهكم والمفارقة. ومن الآراء التي حرص كيركگورد على تغذيتها في نصوصه هي أنّ روح السخرية والدعابة يمكنها أن توفر للإنسان وضعاً أفضل لحل تناقضات الوجود بشكل أكثر نجاعة وأقل إيلاماً.

- هل تمثل فلسفة كيركگورد في نهاية المطاف "التفكير في هاوية الوجود" الذي يميِّز الإنسان؟

• بالنسبة لي، ومن خلال معايشتي لفلسفته ومقتضيات مناهجه، هو أحد المفكرين الراديكاليين، وخصوصاً إذا ما نظرت له من الحيِّز المركزي الذي شغله على الدوام، وهو بحثه الدؤوب عن مسوِّغات حشر الإنسان في الزاوية الوجودية الفردية التي أراد أن يراه من خلالها. إنَّ قدرته الأدائية في فعل الكتابة خلقت له أسلوباً احترافياً يجبر المتلقي على اتخاذ موقف مشابه من فكره، أو بالمعنى الهيغلي، على أن يدخل معه ذلك الوجود الافتراضي، لأن معرفة الذات والاقتراب من الغاية المثلى من وجودها لا يمكن لها أن تكتسب إلاّ عبر الكف عن تصور وجودها في ذلك الموضوعي المنفصل عنها. وبهذا المعنى يمكن أن يوصف بأنه "مفكر وجودي على الهاوية."



- ولكن أين تختلف وجودية كيركگورد عن الفلسفة الوجودية لدى سارتر أو كامو؟

• يعتبر كيركگورد في كثير من الأحيان "أب الوجودية" الذي أسس لها قدماً راسخة، وهو أمرٌ لا نشكُ في صحته، طالما أننا لا ننسى أن تحت هذه "العلاقة الأبوية" ثمّة وجودا فاعلا للمكوّن الأوديبي. إنَّ المواقف والاتجاهات الفلسفية التي تفضلت بذكرها للتو كامو وسارتر، والبعض الآخر حاولت تفسير علاقات وجود الإنسان بشكل يبتعد عن الله كشرط نهائي لهذا الوجود. إما بالنسبة لكيركگورد فإنّه شرع بالتأليف طبقاً لتصور فكرة الوجود من دون الخالق أمرٌ يستحيل وقوعه، لإنَّ قضية الوجود برمتها بحسب ما ذهب إليه مرتبطة بحتمية تصور قبلي للعلاقة بالله.

- لقد عُدَّ كيركگورد من قبل روّاد مدرسة فرانكفورت فيلسوفاً طوباوياً حاول تصحيح مسارات التعامل مع حقيقة الوجود عبر بحثه في تمركز أنطولوجيا الوعي على الذات وارتباطها بخالقها. حتى إرنست بلوخ أشار أيضاً إلى الخيال الطوباوي لديه، وكيف أنّه صمم على أساسه مراكزه الفكرية وجل فلسفته. هل كان كيركگورد طوباوياً فعلاً؟

• إذا سلّمنا جدلاً بطوباوية كيركگورد فلابد لنا من الاعتراف بتميّزها أو اقتصار تعريفها عليه وحده، لأنّه لم يكن طوباوياً بالمعنى المتعارف عليه على الإطلاق، كان مفكراً باحثاً عن إيجاد معنى للحياة بمفهومها الملموس أو المعيش، معنياً بالبعد الحقيقي وليس الطوباوي للفرد. فما هو فلسفي يلتبس لديه بما هو حياتي خاضع لقوانين المثير والاستجابة. حتى إنّه وعلى العكس من نسق الفكر الطوباوي، حاول الحد من اضمحلال القيم الجمالية في الواقع، وتحجيم عودة البعد الأخلاقي كسلطة فاصلة، ثمَّ إشاعة الاطمئنان المتبادل بين الناس، كمقدمة لأن يكونوا بما هم عليه. لقد ناقش الواقع بوصفه موضوعاً غير قابلٍ للتغيّر على الإطلاق، أما الإنسان عنده فهو الذات القابلة للتغيير، المؤهلة من خلالَ تحقيق إنسانيتها لقبول هذا الواقع والتمتع به.

من المرجّح أن سبب إساءة فهم كيركگورد والاقتراب من فكرة كونه طوباوياً وقع، أغلب الظن، نتيجة لإسهابه ووصفه العميق لمضامين النزعة الطوباوية، واستغواره لهذا المفهوم من جوانب العلاقة بين العقلي والعاطفي. ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ إحدى السمات البارزة على كتابات كيركگورد هي عرضه المفصَّل لما يتناول من ظاهرة أو مذهب فكري، ثمَّ اختباره المتريث للبنى والمرتكزات التي تقف عليها تلك الظاهرة ونقدها من داخلها. ومن هنا فلا غرابة أن نجدّ في جزء من أعماله هيمنة



لصوت تلك الظواهر المنقودة تفوق صوت المؤلف نفسه، إذ يعرضها كما هي وبشكل مستقل، ينأى بنفسه عن فرض سلطة أو منهجية الكاتب. ولذا فإنَّ قراءة كيركگورد بشكل انتقائي مجتزأ قد تعطي انطباعاً بطوباويته أو سوى ذلك من التيارات التي اجتهد في تفكيكها وصقل وعيه، الموسوم بروح الفيلسوف، بها شيئاً فشيئاً، وليس بالضرورة أنّه ينتمي إليها.

- كيف تسنى لكيركگورد الجمع بين الأديب والمفكر معاً؟ جورج برانديس كتب عنه ذات مرة واصفاً إيَّاه بـ "الرائع الخطير"، وتيودور أدورنو أيضاً تناوله بكتاب سلط الضوء فيه على مجمل أعماله، ثمَّ وصفه بـ "الكاتب ذي القدرة السحرية". أين تكمن روعة كيركگورد؟

• إنَّ جانباً هاماً من روعة وسحر أسلوب كيركگورد يكمن بلا شك في موهبته اللغوية والأدبية العالية، التي انعكس تأثيرها على فلسفته بشكل لافت يدهش المتلقي لشدة ما يجد فيه من متعة أدبية جذابة، وأسلوب رصين ليس بوسع المتلقي التملص من تأثره به. ولقد أتاح أسلوبه الفريد لعدد من كتاباته أن تنتشر بين القراء من دون إخفاق أو تعثر، وبسرعة تعتبر قياسية فيما لو قورنت بكتابات أخرى، وهيأ لنظريته في الفهم والتعرف على إشكالية الوجود، وإدانة سدنة التوجهات العقلية الصرفة، أو تكريس أرضية مستساغة قابلة للتآلف معها. فضلاً عن ذلك إنَّ لكيركگورد قدرة بارزة في التعبير اللغوي عن المشاعر الإنسانية، والتحليل النفسي لأبسط وأدق المواقف الحياتية. قدرة ربما أكسبتها إياه الظروف الحياتية المعقدة التي عاشها تحت وطأة ما عاناه من آلام. وكثيراً ما تنطوي أعماله على مواقف مختلفة، يحرص على أن يجمع بينها ويحاورها ويدخل بعضها مع البعض الآخر، بإشاعة مناخ سرعان ما يجر المتلقي إليه، فلا يجد مفراً من أن ينتمي إليه أو أن يتخذ موقفاً منه، إنه أسلوب لا يمكن لمتلقيه أن يقف إزاءه في مسافة فاصلة.

وهناك جانب رئيسي آخر ضاعف من أهمية كتابات كيركگورد، وهو أنّه أوّل من كشف عن إمكانية وجود الدين وما له من مقومات جوهرية تحت ظروف واشتراطات الحداثة. وهو واحد من عدد قليل جداً من المفكرين الذين يمكن أن يتحدثوا عن الروحانية والتدين وإعادة فحص منظومات العقائد، من دون أن يشعر القارئ بازدواج الدلالات وصعوبة إعادتها إلى نطاقها، مما يخل بجودة البحث ودقة مسلماته، فيؤدي لعدم التأخر بالابتعاد عن كتاباتهم فورا. وقد لا نكون مبالغين إذا زعمنا أنَّ عظمة هذا الكاتب تتجلى على وجه الخصوص لدى متلقين من نوع خاص، أو بعبارة أدق لدى



من لديهم مشكلات مع المعتقدات الدينية، لأن كتابات كيركگورد هي الوحيدة التي توفر لمتلق من هذا النوع أن يقترب من مشكلاته، بل وأن يلامسها بأسلوب وطرائق أكثر عمقاً وتفكراً.



- 11 -

كيركگورد: الإشارات الطبيعية ومعرفة الله[1]

حوار مع:البروفيسور سي. ستيفن إيفانز

حاوره: باول باردي

ترجمة: زهراء طاهر

(1) - Interview with C. Stephen Evans: Kierkegaard, Natural Signs and Knowledge of God. By: Paul Pardi.
http://www.philosophynews.com/post/2011/03/02/Interview - with - C - Stephen - Evans.aspx - accessed on: 10th of July, 2013.Copyright © 2011 Philosophy News Service.

عكفت على دراسة الفلسفة الوجودية محاولاً بذلك أن أصل إلى فهم أفضل للدين المعاصر في الغرب. وكانت أعمال كالتي ألفها الدكتور سي ستيفن إيفانز ذات عون كبير لي في تطوير فهمي عن العقل والإيمان. إن مؤلفات الدكتور إيفانز عن كيركگورد هي الأفضل حتى الآن من بين الكتب المطبوعة، وتحليله لفكر هذا الفيلسوف في ضوء المسيحية الحديثة يسلط الضوء على هذا الموضوع. في السلسلة التي أؤلفها، كنت دؤوباً على استكشاف ما بدا لي أنه توتر قائم بين إيمان مبني على قفزة وجودية ورغبة ظهرت لاحقاً لترسيخ هذا الإيمان في أسس تعتمد أكثر على العقل والبرهان. وسيتناول الدكتور إيفانز هذه المواضيع في الحوار.

كان الدكتور إيفانز كريماً في منحه الوقت لموقع (أخبار الفلسفة philosophy news) للحديث عن أعماله، وعن إمكانية الاستفادة من فكر كيركگورد في إيجاد فهم معاصر للإيمان. وفي أحدث إصداراته وهو كتاب (الإشارات الطبيعية ومعرفة الله) يستكشف الدكتور إيفانز أن التداول الفلسفي المعاصر للمعرفة الدينية ينتفع من مسألة الإشاراتsigns كأساس للرد على (الإلحاد الجديد)، وكذلك كعلامات تدل على الله. ويؤمن إيفانز بأن الجدل الفلسفي الكلاسيكي حول الله يؤدي دوره كبرهان إيجابي على وجود الله، حتى مع كون ذلك في ضوء المقالات النقدية التطورية والإلحادية المعنية بالاعتقاد الديني. وكنت قد سألت الدكتور إيفانز في الحوار التالي عن سبب اعتقاده هذا وكذلك عن اعتقاده في ما كان سيقوله كيركگورد للمؤمنين اليوم.

البرفسور إيفانز (حاصل على الدكتوراه من جامعة يل) هو أستاذ الفلسفة والإنسانيات في كلية بايلور، وهو مؤلف أومحرر ما يزيد على 20 كتاباً، والعديد منها حول كيركگورد والفلسفة الوجودية، وكان لسنوات عديدة محرراً لنشرة إخبارية عن كيركگورد (Soren Kierkegaard Newsletter) وهو كذلك عضو في الهيئة الاستشارية للمحررين في مجلة (الإيمان والفلسفةFaith and Philosophy)، وهو محرر مساهم في دورية (الفلسفة واللاهوتJournal of Psychology and Theology.).



وأود أن أبدي امتناني للدكتور إيفانز على إتاحة الوقت لنا لإجراء هذه الحوار.

- هل بالإمكان أن تطلعنا على ملخص للموضوعات المحورية في مؤلفاتك لمن لم يطلع عليها من قبل، وبالأخص ما يتعلق منها بالفكر الوجودي؟ وهلا أخبرتنا عما يشغل تفكيرك عادة؟

• أعمالي متنوعة، وقد كتبت في مواضيع متعلقة بالفلسفة الفردية وعلم اللاهوت الفلسفي وفي فلسفة الدين عموماً، بالإضافة إلى مؤلفاتي عن كيركگورد.

على الرغم من أن الرأي الشائع بكون كيركگورد هو أب الوجودية، فإني أحاول من خلال عملي إظهار أن هذا الرأي مضلل. وخصوصاً فيما إذا كنا نقرأ فكر كيركگورد من منظور الكتّاب اللاحقين من أمثال سارتر وكامو.

وبعد توضيح هذه الفكرة، يمكنني القول أن المسائل المحورية في مؤلفاتي هي كالتالي: كيف يمكن للإنسان أن يكوّن ذاتاً أصيلة؟ وكيف يمكنه أن يتوصل إلى الحقيقة الدينية والخلقية؟ وأرى أن هذين السؤالين مرتبطان على هذا النحو: يظن العديد من الكتّاب أن مشكلة معرفة الحقيقة الدينية هي في الأساس مشكلة دليل. ويتمحور تساؤلهم حول مدى امتلاكنا لدليل وافٍ وجيد. وأما فيما يذهب إليه كيركگورد (وأتفق معه هنا) لا تكمن المشكلة في الدليل بل في طالب المعرفة. وإمكانية أن نكون أشخاصاً قادرين على فهم وإدراك الحقيقة؟

- يبدو أن هناك الكثيرين ممن يرون أن كيركگورد ينتمي إلى اتجاه ما بعد الحداثة، إلا أنك في كتابك (كيركگورد: مقدمة) تخالف هذا الاتجاه، وتقول: "من المؤكد أن كيركگورد فيلسوف تمكن من أن يفهم بوضوح محدودية لغة البشر ومعرفتهم، ولكنه بعيد كل البعد عن فلسفة تتنكر لقيمة الفكر الصارم والتمييز الدقيق"، هل تقول أن كيركگورد ينكر على أي فرد قدرته على امتلاك (ما وراء السرد metanarrative) التي تؤسس لفهم السرديات الأخرى؟ ولو كان الأمر على هذا النحو فهل يمكن اعتباره منتمياً لتيار ما بعد الحداثة؟

• طبعاً كل شيء هنا يعتمد على ما أسميناه بـ (ما بعد الحداثة) وكيف نقدم تعريفاً لـ (ما وراء السرد). علماً أن هناك موضوعات عند كيركگورد تتخطى ما أكد عليه تيار ما بعد الحداثة فيما بعد، خصوصاً جدله حول المعرفة الإنسانية الموضوعية، أي التي نكتسبها باتخاذنا وجهة نظر موضوعية ومتجردة، فهو يرى هذه المعرفة غير مكتملة وليست قابلة للتصحيح، والسبب في ذلك كون الإنسان متصفاً بالمحدودية، وخصوصاً من ناحية طبيعته الفانية الزائلة، وغير المنزهة عن الخطأ.



ولكن ما أحاول إظهاره هو أن كيركگورد يتخذ وجهة نظر يونانية صارمة (أو لنقل وجهة نظر ما قبل الحداثة) والتي ترى أن الحقيقة شيء موضوعي. إن مزاجه متجه بالكامل نحو واقعية موروثة، وذلك لأن الحقيقة موضوعية، لدرجة أن معرفتنا لا يمكن أبداً أن تكون أكثر من مجرد مقاربةٍ لها.

وفيما يخص (ما وراء السرد) فلو كنا نعني بها "نظاماً نهائياً" بالمعنى الذي ذهب إليه هيغل فإن كيركگورد يرفض بالتأكيد احتمالية شيء كهذا. ومع ذلك فإنه يؤكد، وبالقوة نفسها، احتمالية بل ضرورة أن يكون للفرد "وجهة نظر في الحياة"، أي نظرة شاملة للعالم ولمكانه فيه. ومن المفترض أن يضفي ذلك على حياة الفرد شيئاً من التماسك والصيرورة. بالنسبة لكيركگورد فإن القصة الإنجيلية هي بالضبط السردية الكبرى والتي يتعين على الفرد أن يؤطر حياته بها. إن مؤلفات كيركگورد كلها عبارة عن محاولة لإظهار أهمية تكوين "وجهة نظر مسيحية متماسكة للعالم وللحياة". يستخدم كيركگورد هذه المصطلحات كما أنه يشجب وبقوة في أحد أعماله المبكرة افتقار هانس كريستن أندرسن Hans Christian Andersen لوجهة نظر مماثلة.

- برأيك هل يمكن اعتبار كيركگورد جزءاً من الموروث الغربي في الفلسفة التحليلية أم أنه يقف على الهامش منه؟

• لست على يقين مما تعنيه بـ(الموروث الغربي في الفلسفة التحليلية). لا شك أن كيركگورد كان متأثراً بشدة بأمرين: الكتاب المقدس والموروث المسيحي، وكذلك بالفلسفة اليونانية وخاصة سقراط، إلا أنه لم يقتصر على سقراط وحده بأي شكل من الأشكال، فهو يرجع إلى أفلاطون في أمور عديدة، ويرجع إلى أرسطو أيضاً، كما أنه يرجع إلى جماعة الشكاكين رجوعاً ضعيفاً. إذن، فإن كيركگورد فيلسوف غربي من مناحٍ عديدة. وهو يولي قيمة عظمى للوضوح في إدراك المفاهيم، وهو بهذا يتفق مع الفلسفة التحليلية في بعض قيمها. إلا أنه نزاع جداً إلى الشعرية والغنائية في كتاباته، فهو يعتمد في إيصال فلسفته على السرديات وهو أمر غير مألوف، مما يسبغ على أعماله مزيداً من القوة.

- إن من الموضوعات الرئيسة في مؤلفات كيركگورد (وفي الفكر الوجودي عامة) هو تمييز مهم بين من يعيش بمقتضى الحقيقة ومن يعرفها. وقد قلتَ في كتابك (كيركگورد: مقدمة)، مردداً ما قاله ويليام جيمس، "أن يكون للمرء فهم مجرد وافتراضي للحقيقة هو شأنٌ، وفهم ما يمكن أن تؤديه هذه الحقيقة بالنسبة للوجود



البشري شأنٌ آخر، وهذا الفهم لمؤدى الحقيقة يوجد بصيرة ووعياً قد يكونان غامضين أو غير ملحوظين"، ماالذي تعنيه بهذا؟

• لا أظن الأمر عصياً على الفهم. بل الصعوبة تكمن في أن نعيش بمقتضى ما نفهمه. كلنا قادرون على إدراك أن جل معرفتنا الأخلاقية والدينية هي ما يطلق عليها نيومان تسمية المعرفة "النظرية الخالصة." ولم يتح لهذه المعرفة أن تتغلغل في حياتنا وتكون مشاعرنا، وهذا ما يشكل فرقاً ضئيلاً في حياتنا.

يذكّرنا كيركگورد باستمرار أن المغزى من وراء معرفتنا الأخلاقية والدينية هو أن تحدث تغييراً فينا كأشخاص. لذلك يقول أن هناك "فرقاً بين فهم وآخر"، أن يكون لدي فهم تصوري وشفهي لمسألة أخلاقية يختلف عن إدراكي للفرق الذي يمكن أن تُحدثه هذه المسألة في حياتي. بوسعي أن أحرز أعلى العلامات في حصة دراسية عن الأخلاق بيد أنني قد أحيا إنساناً عديم الأخلاق.

– من خلال قراءتي لكيركگورد، وكذلك تقييمكَ لفكره يتبين لي أنه يضع حداً فاصلاً بين الحقيقة التي نعرفها من طريق العقل، وتلك التي تأتينا من طريق التجربة، والمعرفة الدينية تندرج تحت العنوان الأخير. ماذا تعني "معرفة الله" بالنسبة لكيركگورد وكيف يتوصل المرء إلى هذه المعرفة؟

• إن التمييز بين الحقيقة التي نعرفها عن طريق العقل، والحقيقة التي نعرفها من خلال التجربة ليس بالأمر الذي يظهر على نحو مهم في أعمال كيركگورد. فهو يتفق مع الرأي القائل أن الحقيقة التي نعرفها عن طريق العقل هي حقيقة تصورية بحتة، ولا تنبأنا شيئاً عن الواقع، بل تعلمنا بتصوراتنا فقط. لأن كل الحقيقة المتصلة بالواقع تتطلب نوعاً من الاتصال بالتجارب. إلا أن كيركگورد بعيدٌ تماماً عن أن يكون مجرد مفكر تجريبي، يعتقد بأننا نستسلم لما نتلقاه من "الانطباعات" فقط. إن عملية اكتسابنا لمعرفة الواقع هي عملية حيوية، تلعب فيها تصوراتنا دوراً كبيراً. وهنا يكون كيركگورد بموازاة كانت Kant، ولكن من دون فكرة "الجهاز الفني"، وبعيداً عن اللاواقعية الموجودة لديه. ليس لدى كيركگورد افتراض أننا غير قادرين على إدراك الواقع لمجرد أننا نطبق تصوراتنا على تجاربنا.

إن معرفة الله عند كيركگورد تحمل معنيين، فهي تعني أن هنالك معرفة عامة طبيعية لله، وهي مستقاة بالدرجة الأولى من الخُلق، وفيه نختبر الله على أنه من يعين لنا مهامنا. ولذلك لا يعتبر كيركگورد أن الإلحاد مسألة جادة، فهو يعتقد أن أي أحد



يجب أن يكون قادراً على معرفة أن الله موجود، وأن أي جدل أو إثبات لوجود الله ليس بالأمر الضروري. ولكنه يعتقد أيضاً أن هذه المعرفة الطبيعية لله ليست ذات قيمة عظمى. إننا نقوم باستمرار بتحويل الله الذي نعرفه في الطبيعة إلى ما نريد له أن يكون عليه، وبذلك يصبح الدين الطبيعي عرضة لنوع من الانتقاد الذي ذهب إليه الفيلسوف فيورباخ. إننا لا نعرف الله بحق إلا عندما نواجهه في الكتاب المقدس، وبشكل أوضح في التجسد incarnation.

هنا نكتشف الله على طبيعته الفعلية، وهو مختلف تماماً عما توقعناه، كما هي مختلفة توقعات الله لنا، والتي نراها في يسوع، والتي ندرك بأنها "النمط" المرسوم للبشر.

- كيف تلخص تمييز كيركگورد بين المعرفة الذاتية والمعرفة الموضوعية؟

• إنه تمييز بين موضوعين بالدرجة الأولى، يعتقد كيركگورد أن بعض المعارف كالرياضيات والعلوم الطبيعية والتاريخ تتطلب دراستها منظوراً موضوعياً مستقلاً. والاجتهاد في ذلك ينتج عنه (معرفة موضوعية)، معرفةٌ تنبع من الموضوعية.

أما المعارف الدينية والخلقية فإنها تتطلب ارتباطاً عاطفياً. ليس بمقدوري أن أفهم حقيقة أن علي مساعدة أحدهم، وأنا لا أتعاطف مع معاناته. وحتى ننمي هذه المعرفة وجب علينا تنمية النوع المناسب من (الذاتية) والنوع المناسب من المشاعر. والمشاعر هنا ليست "مرشحات تالفة" تجعلنا انحيازيين، بل تكون أشبه بالنظارات والتلسكوبات التي تمركز أنظارنا باتجاه الحقيقة.

وفيما يخص الحقيقة، فإن الحقيقة التي تكون هدف "المعرفة الذاتية" تكون موضوعية كأي حقيقة أخرى، وهي ذاتية بمعنى أنها تنطبق على الذات.

- **برأيك، ماذا يمكن أن يكون رأي كيركگورد بأحد المجالات الحديثة وهو "الأبولوجيتكا" [الدفاع عن العقائد المسيحية] Apologetics؟**

• إن كيركگورد عموماً ضد الأبولوجيتكا، بالرغم من ذلك فقد بينتُ أنه ضد نوع معين من الأبولوجيتكا (راجع مقالتي حول هذا الموضوع، مفهوم كيركگورد في الإيمان والروح). يرفض كيركگورد الأبولوجيتكا لأنه يعتقد أن المدافع عن العقائد المسيحية يحاول بذلك التخفيف من وطأ المسيحية ليجعلها مقبولة لدى "محتقريها المثقفين"، (كما فعل شلايرماخر الذي ألف كتاباً يدافع به عن المسيحية بهذا الأسلوب)، يعتقد كيركگورد أن أفضل دفاع عن المسيحية لا يكون إلا بوجود إهانة شديدة. ولذلك يتعين



علينا تقديم المسيحية كما هي، دون مجاملة في نقل تعاليمها، عندها ستتضح معالم قوتها، ولكن النتيجة ليست بالضرورة التحول إليها. عندما نمثل المسيحية الحقة، فإن الناس إما أن يستجيبوا ويؤمنوا أو أنهم سيواجهون مفارقة تستبطن الإهانة. إن لم نخاطر بقبول فكرة الإهانة فإننا لا نتمكن من تمثيل وتجسيد المسيحية الحقة.

تمثل الأبولوجيتكا للناس اليوم نوعاً من المجاملة يجعلهم يفترضون أنهم مهيئون للإيمان بمجرد إيجادهم للدليل الصائب. ويعتقد كيركگورد أننا نمتلك الدليل الكافي، ولكن المشكلة في أننا نفتقر إلى قوة الخيال التي تخولنا فهم الدين، كما أننا نفتقر حتى إلى المشاعرلكي نأخذ هذا الدليل بالاعتبار. وغالباً ما تشخص الأبولوجيتكا المشكلة على أنها عقلية في حين أنها ليست كذلك.

وبعد ذلك، فإنني أعتقد أن كيركگورد يذهب بعيداً في انتقاده للأبولوجيتكا، أنا أتفق معه في أن المشكلات ليست عقلية في الغالب، ولكن ذلك لا يعني انعدام مشاكل عقلية جوهرية لابد من معالجتها بصدق.

- الفيلسوف بول موسير، وهو الذي أنجز الكثير من الأعمال الرامية إلى تجديد المعرفة الدينية (أو بحسب قوله، إرجاعنا إلى مسيحية القرن الأول)، ينتقد جوانب من رأي كيركگورد حول الإيمان، وهو يقول في كتاب (الدليل إلى الله): "الإيمان بالله إذن لا يجب تصنيفه على أنه تقبل داخلي لتناقض أو عبثية ما، لأن هذا النهج في الإيمان يقوض الحاجة والأهمية لدليل داعم للحقيقة في أي افتراض مقبول وإيمان، إن تصوير كيركگورد إذن للإيمان على أنه تناقض أو عبثية، هو تصوير مضلل ومضر إذا ما تم اتخاذه ظاهرياً". كيف تجيب على هذا النقد؟

• مع كامل الاحترام لبول موسير، وهو فيلسوف جيد جداً، إلا أنني أعتقد أنه لا يفهم كيركگورد حقاً. يتفق كيركگورد مع فكرة أن المنطق الصوري حيادي وموضوعي، ولكنه يعتقد أن ما نطلق عليه "العقل" ممتلئ بافتراضاتنا المسبقة ومواقفنا. كلمة reasonفعل بالأساس وليست إسماً، وكيف يعقل الناس الأمور ما هو إلا انعكاس لشخوصهم. والبشر خطاؤون وفكرهم متشكل بأخطائهم. وطبقاً للمنظور "الدنيوي" للبشر الخطائين، تبدو المسيحية عبثيةً. وهنا يسير كيركگورد على خطى القديس بولس الذي قال أن المسيحية تمثل سفاهةً بالنسبة لليونان، بالرغم من أن المسيح هو "حكمة الرب".

يتخذ كيركگورد وجهة نظر المفكرين المصلحين الهولنديين والتي أطلقوا عليها تسمية "المنظورية perspectival"، وهي وجهة نظر حول العقل البشري فحواها أن



البشر لا يفكرون بحيادية حول الله، فإما أن نكون تابعين مؤمنين به أو أننا ثائرون عليه. من وجهة نظر الثائرين لا تمثل المسيحية لهم شيئاً، على الرغم من أنها تعني الكثير من وجهة نظر المؤمنين. بل تبقى الحقيقة الإلهية يكتنفها شيء من الغموض حتى مع النظر إليها بعين الإيمان، فنحن غير قادرين على أن نفهم إمكانية كون الله بشراً، ومع ذلك فإن المؤمن لا يرى عجباً في أن حقيقة الله تتجاوز حدود قدرتنا على فهمها. إن كون الإلهام الإلهي مفارقة[1] لهو صفة رائعة وهو إشارة إلى أن هذا الإلهام حقيقي.

في كتابي (كيركگورد: مقدمة) هنالك شرح لهذه الفكرة، وربما بإسهاب أكثر في كتابي (إيمان يفوق العقل: منظور كيركگوردA :FaithBeyondReason KierkegaardianView) ومن أجل تفسير لما يعنيه كيركگورد من إطلاق تسمية "المفارقة المطلقة" على التجسد الإلهي في هيئة بشر، انظر الفصل المتعلق بالموضوع في كتابي "PassionateThought". وكيركگورد لا يقصد بالتأكيد "تناقضاً منطقياً" بل إنه يشير بالأحرى إلى شيء متنافر، شيئاً قد يبدو لنا متناقضاً ولا يمكن معرفته على هذا النحو.

- تناولت بالنقاش في عدد من مقالاتي عن الإيمان والعقل فكرة أن المتدينين اليوم يميلون إلى تكوين معتقدات وجودية (أي من خلال تجربة مباشرة مع الله)، ولكن يبدو أنهم يريدون أن يثبتوا (ويظهروا لاحقاً) أن إيمانهم عقلاني أو متناسب تماماً مع الآراء العلمية الحديثة. أولاً، هل تعتقد أن أمراً كهذا يتسم بالدقة، وثانياً، هل تعتقد أن هذا العمل ذو استحقاق؟

---

(1) - مفارقة فهم المجهول (الله) على أنه مطلق، فالآخر المطلق كما يسميه كيركگورد هو الذي يساعد الإنسان على إدراك الحقيقة الكامنة في ذاته، ولكن هذا الآخر المطلق(الله) تجسد في آخر غير مطلق في الزمان (جسد يسوع المسيح)، فنشأت بذلك المفارقة من كون الإله آخر مطلق وغير مطلق في الوقت نفسه. والمفارقة الأخرى الناشئة عن ذلك هو في إحلال الإيمان محل العقل في تقبل هذه المفارقة، ومع ذلك فإن رجال الدين المسيحيين يلجأون إلى العقل في تفسير اتحاد الأزلي (الله) بالمحدود (البشر) والحديث عن المفارقة في ذلك. فالإيمان يجعل المفارقة مقبولة في حين لا يجد العقل لها حلاً وهي بهذا مطلقة. وانعدام وجود الإيمان (الشرط) يعني أن الإله ليس معلماً ولا منجياً وأنه لا وجود للحظة ينتقل فيها الإنسان من الخطأ إلى الصواب، (وبذلك نعود إلى منهج سقراط)، فالحقيقة التي يكسبها الإله للمتعلم هي (الإيمان)، ومفهوم الخطيئة عند المسيحية ينطوي على حقيقة أن الإنسان على خطأ وأن الحقيقة في ذاته تحتاج إلى معلم في الزمان ليستخرجها وينقل المتعلم إلى الصواب، وهنا يصبح دور المعلم حاسما وذا أهمية قصوى. (المترجمة).



• ما تقوله هنا يشبه رأياً كلاسيكياً لأوغسطينوس يقول فيه بأن: "الإيمان يسعى لبلوغ الفهم"، أظن أنه لا بأس بأن يسعى المرء إلى فهم أعمق لإيمانه، أو أن يجد أساساً إضافياً له، ولكن من المهم أن لا نقلل من شأن رؤيتنا لحقيقة أن الإيمان هبة من الله، أو أن نتخلى عن هذه الرؤية. وإن روح الله في دواخلنا هي التي تمنحنا القدرة على رؤية الحقيقة.

- في كتابك الصادر مؤخراً، (الإشارات الطبيعية ومعرفة الله)، تناقش فكرة كون اللاهوت الطبيعي ذا قيمة حتى لو تبين أنه غير كفوء من الناحية الدينية، هلا شرحت مقصدك من هذا؟

• للاهوت الطبيعي قيمة في كونه يتصدى (للإلحاد الجديد)، ويقوض الفكرة الشائعة بين المفكرين والتي تقول أن الإلحاد هو الخيار الافتراضي، وكون الاعتقاد الديني عبثاً لاحتياجه إلى البرهان. وللاهوت الطبيعي قيمة حتى في بساطته (وهي واضحة وجلية) فهو مع محدوديته يشير إلى الحاجة إلى وحي إلهي، إذا كنا نروم الحصول على معرفة مناسبة لله.

- من خلال تطويرك لمفهوم "الإشارة الطبيعة naturalsign" كان المفهوم الأهم الذي ذكرتَه هو "أن الفكرة الأساسية للإشارة هي أنها تجعلنا نعي شيئاً ما، وتخلق عندنا إيماناً بواقعية هذا الشيء. والإشارات الطبيعية على وجود الله هي التي تخلق الوعي لدى الفرد بوجود الله". وتقول في وقت لاحق أن الإشارات إما أن تكون دليلاً مبتنياً على القياس أو غير مبتنٍ على القياس. هل يمكن أن تشرح باقتضاب هذا الفارق بين الفكرتين؟

• الدليل المبتني على القياس ببساطة هو افتراض يماثل قولنا أن، "في الطبيعة أشياء تبدو لنا على أنها مدبَرَة"، ليتم توظيفها كمقدمة منطقية في جدل أو استدلال. الدليل غير المبتني على القياس يتألف من التجارب التي تقنعنا بالاعتقاد بشيء ما، أو هو مجموعة من الأشياء الطبيعية التي ما أن نواجهها حتى نقتنع ونؤمن بها. لذا نجد كانت Kant يتحدث عن "الناموس الخلقي الداخلي والسموات المضاءة بالنجوم في الأعلى" كمحفزات لنوع من الاعتقاد الطبيعي بالله. إن هذه الإشارات الطبيعية هي بمثابة دليل، عندما يبنى الدلّيل على نحو غيرقياسي، حتى وإن لم تكن تزودنا بدليل قياسي جيد.

إلا أنني أذكر في الكتاب أن الإشارات الطبيعية تعطينا دليلاً قياسياً، وهي بالفعل أساس للدعوى التي كانت موجودة في الجدل الكلاسيكي حول وجود الله.



- ما هو موقف كيركگورد من أهمية الدليل القياسي كإثبات لوجود الله؟

• لا يرى كيركگورد أي قيمة تذكر لدليل كهذا، لأنه لا يرى أي حاجة للاستدلال أو الجدل حول وجود الله. على العكس من ذلك فأنا أعتقد أن كيركگورد يجد أن التجارب والأحاسيس التي وهبها الله لنا ذات قيمة بالفعل وتظهر لنا حقيقة الله. أحاول في كتابي "منظور كيركگورد في الإيمان والذات" أن أظهر أن وجهة نظر كيركگورد هنا مقاربة جداً لرأي ألفن بلانتينغا Alvin Plantinga في (الابيستمولوجيا المحسنة).

- تذكر في ختام كتاب الإشارات الطبيعية، "أن هذا النزوع الثابت لتشكيل الاعتقادات بالله هو ما يجب أن تكون عليه الحال فيما لو كان الإيمان بالله قائماً على أساس الإشارات الطبيعية؛ لو أن الاعتقاد الديني مبنيٌ على الإشارات الطبيعية، فإن نزوعاً طبيعياً كهذا للاعتقاد بالله لا يمكن أن يكون دليلاً ضد حقيقة الله." هل تقول أن النزوع إلى تكوين اعتقاد بالله مبنٍ على الإشارات الطبيعية، هو دليل مستقل بالنسبة لوجود الله؟ إن لم تكن الإشارات الطبِّيعية دليلاً إلى الله، فما الذي يمكن أن يفعل ذلك غيرها؟

• أنا نفسي لا أعتبر أن الإشارات الطبيعية الدالة على الله دليلاً مستقلاً. على العكس من ذلك فإنني أناقش في كتابي فكرة أنها تعطينا دليلاً قوياً على وجود الله. يشير الكثير من المفكرين التقدميين المعاصرين إلى فكرة أننا عندما نستطيع أن نفسر اعتقادنا الديني على أنه متأصل في علم الحياة لدينا يتبين وهم اعتقادنا. بل إنني أناقش في كتابي أنه فيما لو كان الله حقيقياً فإننا لابد وأن نتوقع تماماً هذه الآليات الفطرية التي تنحاز بنا طبيعياً إلى الاعتقاد الديني. وحقيقة أن بوسعنا أن نمنح هذه الآليات تفسيراً متطوراً لا يقوض هذا الأمر بتاتاً. إذن، وبعيداً عن هذه القصة التطورية التي تعطينا دليلاً ضد الاعتقاد الديني، فإنها بالفعل تمنحنا دليلاً إيجابياً. وعلى صعيد آخر، أناقش في الكتاب أيضاً فكرة أن الإشارات الطبيعية لا تعطينا "دليلاً قسرياً"، أي أنها تتيح للشخص الذي لا يريد أن يؤمن بأن يجد تفسيراً مغايراً للدليل.

- توجه كيركگورد بانتقاد قاسٍ للمظاهر الكنيسية لادعائها أنها تمثل المسيحية الحقة، والتي اعتقد كيركگورد بأنهّا كانت موجودة في الدنمارك آنذاك. ويبدو أنك تتفق معه عندما قلت: "يشهد الإيمان انحساراً في الثقافات الغربية المعاصرة، وذلك لأن الغربيين في الوقت الراهن مفتقرون للخيال والمشاعر. لقد كف الكثيرون منا عن الاهتمام بالأشياء الصائبة وبطرق صائبة". ما هو تقييمك للكنيسة اليوم في الغرب؟ أين أخطأت وإلى أين تتجه برأيك؟



• طبعاً تختلف الكنيسة باختلاف المكان، ويجب توخي الحذر هنا من إطلاق التعميمات. قد عدت لتوّي من زيارة لبعض الكنائس البروتستانتية في سلوفاكيا، وقد تأثرت بعد أن رأيت مدى سلامة إيمانهم وعمقه، بالرغم من كونهم أقلية صغيرة مناضلة. ولكنني أعتقد أن الكثير من الكنائس في أوروبا والولايات المتحدة ليست سليمة ومن نواحٍ عدة. لا تزال الكنيسة في أوروبا بحاجة للتعامل مع مشكلات تتعلق بضرورة وجود كنائس رسمية مؤسسة. وفي الولايات المتحدة، لا توجد مشكلة مماثلة، ولكن لدينا فعلاً كنائس تخضع "للنصرانية" بطرق أخرى، فهي تحرف الإنجيل لكي يلقى قبولاً عند بعض المجتمعات، إننا بحاجة ماسة إلى أن نكون مخلصين للكنيسة الشاملة، التي تستقي تعاليمها من العهد الجديد في الكتاب المقدس، ومن دون تخطٍ لتاريخ من هم أهل الله. إننا لواهمون لو اعتقدنا أننا نستطيع اللجوء مباشرة إلى الكتاب المقدس، من دون فهم صحيح ومن دون معرفة كيف كان هادياً لأهل الله في القرون الخالية.

إن الاعتقاد بمقدرتنا على قراءة الكتاب المقدس بشكل صحيح وبمفردنا ضربٌ من التكبر. نحن بحاجة إلى جماعات كنائسية تكوّن ثقافة مضادة أصيلة. وفي الوقت نفسه يجب علينا ألا ننأى بأنفسنا عن الثقافة الأوسع، بل نسعى لأن نكون ملحاً ونوراً[1] فيها، ونبتعد عن التفوقية triumphalism. ونحن لا نقوى على أن نكون مسيحيين أصلاء في المجتمع الأوسع، إلا إذا كنا جزءاً من المجتمعات المسيحية الأصيلة.

للأسف أن كيركگورد لا يفيدنا بالكثير في هذا الأمر، فقد كان يرى في الكنيسة في زمانه جزءاً من المشكلة أكثر منها جزءاً من الحل. ربما كان محقاً في كون الكنيسة جزءاً من المشكلة إلا أنها لابد وأن تكون جزءاً من الحل أيضاً.

---

(1) - "الملح والنور" تعبير استخدمه المسيح في موعظة الجبل، إحدى أهم مواعظه عن الأخلاق والانضباط. يرد هذا التعبير في سفر متى 5: 13 16 ، والآيات هي: "13أنتم ملح الأرض، فإذا فسد الملح، فماذا يُملحه؟ لا يصلح إلا لأن يُرمى في الخارج فيدوسه الناس. 14 أنتم نور العالم. لا تخفى مدينةٌ على جبل. 15 ولا يوقد سِراجٌ ويوضَعُ تحت المكيال، ولكن على مكانٍ مرتفع حتى يضيء لجميع الذينَ هم في البيت. 16 فليُضئْ نوركم هكذا قُدَّام الناسِ ليُشاهدوا أعمالكم الصالحة ويُمجدوا أباكم الذي في السموات". نقلاً عن الكتاب المقدس نسخة من إصدار دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط. (المترجمة)



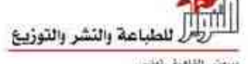
الفهرس

د. عبد الجبار الرفاعي

الحب والإيمان عند سورن كركگورد

سورن كيركگورد فيلسوف خارج على الأنساق الفلسفية، ولاهوتي خارج على دوغمائية الإيمان الكنسي، وأديب رؤيوي خارج على صنعة الشعر والفن، ومفكر متعدد متنوع خارج على الموضوعات الجاهزة إلى ما هو مهمل ومنسي، حين تخطى السياق المتوارث للتفكير الفلسفي، الذي اهتم بدراسة الإنسان من الخارج، فتمحورت كتاباته على دراسة الإنسان من الداخل، وطرح قضايا لم يهتم بها التفكير الفلسفي من قبل، مثل: الحب، الإيمان، المفارقة، الضمير، القلق، اليأس، الموت، وغيرها مما يعتمل في أعماق النفس البشرية. واهتم بإثارة الإشكالات من دون أن ينشغل بجوابها، إذ يكتب: "إن مهمته في هذه الدنيا أن يثير الإشكالات في كل مكان، لا أن يجد لها حلا".

يمكن للقارئ البصير أن يكتشف راهنية اللاهوت الذي صاغه كيركگورد، وأهمية بيانه لمفهومي الحب والإيمان، والذي نعثر على شيء من ملامحه في مدونة التصوف المعرفي، وحاجتنا الشديدة في العالم الإسلامي لرؤياه الفسيحة المحلّقة في الآفاق، وأسئلته المحرّضة على التفكير خارج سياق الأنساق المغلقة، فقد تمحور كل ما أنتجه حول الذات والهوية الشخصية للكائن البشري، بنحو كانت عليه كتاباته كافة تحكي سيرته الروحية والعاطفية والعقلية، تلك السيرة الخارقة للمألوف، التي لم يغادر فيها عوالم ذاته، وأصرَّ فيما عاشه وكتبه على فرادته واستقلاله وتميزه، حتى إنه بعد وفاته كان يود أن يُكتب على شاهدة قبره "الفرد المنفرد".



بيروت . القاهرة . تونس
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

